

Anthroposophy in Germany A Century (and Two Centuries) Ago – Rudolf Steiner and F.W.J. Schelling

Christian Clement

► GERMAN TRANSLATION

Abstract

Although Rudolf Steiner's thinking is deeply rooted in the philosophy of German Idealism and in various respects understands itself as a continuation or transformation of the impulses expressed in this tradition, this aspect has received little attention in Steiner research to date. While only the very first attempts at systematic research into the significance of Kant, Fichte and Hegel for Steiner have been made, there are virtually no significant analyses of the relationship between the founder of anthroposophy and F.W.J. Schelling. This essay therefore aims to outline the various aspects and dimensions of Steiner's spiritual affinity with the philosopher of Leonberg and thus encourage further research in this area.

Keywords: Rudolf Steiner, Anthroposophy, Schelling, German Idealism

Hardly could any spiritual enthusiast have found pleasure in the thought of being consumed in the abyss of divinity, would he not continually replace the divine with his own ego. [...] Here, my friend, we encounter the principle of all enthusiasm. As a system, it arises through nothing but objectified intellectual perception: one takes perception of the self as perception of an external object, and perception of the inner

intellectual world as perception of a transcendent world outside oneself. (Schelling 1809, 167f.)

I. Context: Rudolf Steiner and German Idealism

An exciting and still insufficiently explored topic within Steiner research is the relationship between the anthroposophical worldview and the philosophical systems of German Idealism. Typically, Steiner's epistemology is understood through his engagement with Goethe and Fichte. His ethical individualism, on the other hand, is commonly associated with Nietzsche and Stirner, while anthroposophy itself is largely seen as an offshoot of anglo-indian Theosophy. Recently, however, scholars have begun to explore whether ideas from German Idealism – ideas that Steiner encountered prior to his engagement with Goethe, Nietzsche, and Theosophy – might be at least as significant (and perhaps even more significant) for understanding the development and historical context of his thinking.

The focus of the existing discourse on Steiner's relationship with German Idealism has always been Johann Gottlieb Fichte – and with good reason. Steiner had already engaged intensively with Fichte in his 1891 dissertation and frequently referred to the creator of the *Wissenschaftslehre*. Nevertheless, it is indicative of the Goethe fixation in previous Steiner research that it took about 65 years after Steiner's death for Marcelo da Veiga to present the first significant study on the relationship between the two thinkers.¹ Although this study convincingly demonstrated Fichte's central importance for Rudolf Steiner's philosophical thinking, it took another 21 years before Hartmut Traub picked up and expanded on this research approach.²

According to Traub, many unanswered questions remain regarding Steiner's philosophical reception of Fichte, and it is questionable at numerous points whether Steiner correctly understood Fichte's ideas as intended by their creator and accurately represented them in his texts, or whether he instrumentalized them for his own goals, thereby shortening and distorting them. Traub's work on this issue, which has faced significant opposition

1 Da Veiga (1990).

2 Traub (2011).

in the anthroposophical scene,³ has opened fascinating new interpretative ground, for instance, by demonstrating that Steiner was influenced not only by Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) but also by his son, Immanuel Hermann Fichte (1796–1879). Traub also convincingly shows that both father and son Fichte left their marks not only on Steiner's philosophical works but also on his later theosophical and anthroposophical ideas. Although the details of Traub's interpretation will likely continue to be a source of controversy among historians of philosophy and anthroposophists for some time, future research will certainly not be able to disregard Traub's core insight: that the philosophical foundation of Rudolf Steiner's worldview must be understood against the background of his reception of classical German philosophy.

In the following, we will add to this debate by focusing on the extent to which other thinkers, besides Goethe, Nietzsche, Stirner, and the Fichtes, were involved in the philosophical "foundation" of anthroposophy. Particular attention will be given to Steiner's relationship with Wilhelm Friedrich Joseph Schelling.

The style of our presentation is preliminary and sketchy, resulting from the fact that we enter a previously unexamined field and that the argument was originally presented as an oral lecture for a colloquium at the Alanus Hochschule in Alfter on May 24, 2014. The title of this lecture was: "Rudolf Steiner and His Romantic 'Doppelgänger': On Schelling's Influence on the Two Theoretical Foundations of Anthroposophy." For the present publication, the text has been revised, expanded with some references and footnotes, and retitled, but it has naturally retained its introductory and sketchy character. Only a preliminary and somewhat superficial approach will be taken to Steiner's relationship with Schelling here. A thorough and critical treatment of the topic would require more space and more considerations.

When considering the question of Steiner's relationship with Immanuel Kant (1724–1804), issues arise that need clarification. Steiner famously asserted in many places, and with strong words, that his thinking was strongly aligned with Goethe and thus stood in strict opposition to Kant. His invec-

3 Traub criticizes the view of anthroposophically oriented interpreters that Steiner 'completed' and 'overcame' Fichte's philosophy. In Traub's analysis, Steiner appears more as an epigone of Fichte rather than a true successor. The claim that Steiner 'overcame' Fichte is disputed by Traub, as Steiner often misunderstood his philosophical model and did not reach Fichte's level of reflective depth and philosophical problem awareness.

tives against the “unhealthy faith in Kant” (WW, VII) among his contemporaries and his often critical, sometimes derogatory, views on Kantianism are well known to readers of his standard works. (It should be noted, however, that this criticism often refers not to Kant himself but to his epigones and their influence on the general *Zeitgeist*.)⁴ Within anthroposophical literature, the thesis of a fundamental opposition between “Goetheanism” and “Kantianism” has become an established topos and was recently represented in an eloquent manner by Dietrich Rapp.⁵ Yet, a shift in Steiner research is also emerging here. Traub, in his study, has pointed out a number of profound internal connections and dependencies between Steiner and Kant.⁶ Additionally, the introductions to the Critical Edition have repeatedly noted that Steiner argued in agreement with the transcendental approach in several places.⁷ It can be assumed that further research in this direction will increasingly reveal that, despite his often emphatic criticism of the thinker from Königsberg, Steiner was closer to and more indebted to Kant in some respects than is apparent from his own statements about this relationship.⁸

Historically, the relationship between Steiner’s thought and Hegel’s is of particular interest and has therefore attracted some research attention. Jaap Sijmons, in his study on *Struktur und Methode der Philosophie Rudolf Steiners*, interprets Hegel and Goethe as the two central intellectual reference points of the early Steiner, viewing Steiner’s philosophical thinking overall as an attempt at a “synthesis of Hegel and Goethe”.⁹

4 Already the famous quote cited above makes it clear that Steiner is not attacking Kant himself but rather what he perceived as a ‘belief in Kant’ among his contemporaries.

5 Cf. Rapp (2012). The lecture underlying this text was, as mentioned, given in 2014.

6 Cf. Traub (2011), 42–103.

7 Cf. e.g., SKA 5, 241, and SKA 2, XXIX and XXXVII–XLI.

8 With regard to the Anthroposophical model of consciousness development, it must also be pointed out that, according to Steiner, a transition of humanity through a period of closure of ordinary consciousness from reality, as described in Kantian philosophy, is a necessary aspect of the age of the Consciousness Souls through which humanity, according to Steiner, must pass in modern times. Furthermore, in his book *Von Seelenrätselfn* and other places, Steiner describes the ‘experience at the limits of knowledge’ as an important aspect of the training of ordinary consciousness in its transition to supersensible or Anthroposophical consciousness (cf. VS, 207–212). For the anthroposophist Steiner, Kant and Kantianism are symptoms of a necessary but to-be-overcome stage of human consciousness development.

9 Sijmons (2008), 55. This approach, however, appears questionable in light of Traub’s work on Fichte’s significance for Anthroposophy.

As appealing as it would be to include Kant, Fichte, and Hegel in this investigation, such inclusion must be omitted in the present context. Only the fourth central figure within German Idealism, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854), will be examined here, and even this can only be done, as mentioned, in a preliminary manner. Steiner's relationship to this thinker has not received significant attention so far,¹⁰ although numerous references to him and deep intellectual connections and affinities are noticeable throughout Steiner's work. This applies both to Steiner's philosophical thought – particularly his monistic conception of reality, his concept of knowledge, and his understanding of freedom as an expression not of a property but of the essence of man – and to Steiner's theosophical and anthroposophical ideas.¹¹ Schelling's late philosophy, especially his lecture series on *Philosophy of Mythology* and *Philosophy of Revelation*, contains many aspects that also appear in Steiner's work, particularly during his turn to Theosophy.¹²

Steiner's relationship to Schelling is also particularly intriguing because both thinkers experienced a visible and thus commented-on shift from an idealistic philosophy which is oriented toward the ideal of science towards a mystical and esoteric worldview. Both thinkers aimed to lead human thought beyond the paradigm of philosophical and critical-scientific thinking into new and unexplored realms of experience and knowledge. And in both cases, an encounter with theosophical ideas was the external trigger: in Steiner's case, these were the ideas of Anglo-Indian Theosophy (represented by Alfred Sinnett, Helena Petrovna Blavatsky, Annie Besant, and Charles

10 Helmut Zander completely ignores Schelling's significance for Steiner, and Traub also provides only scattered references to this thinker. Some hints can be found in Sijmons (2008), but even here everything remains vague.

11 For instance, Sijmons assumes quite naturally that Steiner regularly read the *Freiheitsschrift* (cf. *ibid.* 342 f.): "In Schelling's *Freiheitsschrift*, we already find developed this 'dual nature' of subjectivity as an eccentric, ecstatic special and central being, which Steiner also attributes to human freedom." A truly thorough study of the relationship between Schelling's seminal book *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* of 1809 and Steiner's *Philosophie der Freiheit* of 1894 is still lacking. [Note: This and all further quotations from the original German sources have been translated by the author; the page numbers hence refer to the original texts as quoted in the German version of this article.]

12 Cf. especially the introduction to Volume 8 of the SKA (IX; XIII–XVI; XLV–LXIII).

Leadbeater),¹³ while in Schelling's case, he was influenced by the texts of Jakob Böhme, particularly by Franz Baader's interpretation of these texts.

According to the findings of the introduction to Volume 5 of the Critical Edition, Rudolf Steiner presented not just one, as previously assumed, but actually two philosophical foundations for his later anthroposophical thought. Up to the publication of *Die Philosophie der Freiheit*, he favored an epistemologically oriented foundation, while in the writings after the turn of the century we find a foundation based on ideas about the nature of consciousness inspired by Schelling. The following will build on this finding and show that Steiner's ideas in both contexts exhibit a remarkable proximity to ideas also found in Schelling's work. It will be shown that not only the early philosophical writings of Steiner but also his book on Christianity of 1902 and his subsequent theosophical and anthroposophical works (i. e., *Theosophie* of 1904 and *Geheimwissenschaft* of 1910) show clear traces of this affinity and kinship.¹⁴

II. Steiner's Early Reception of Schelling (1881–1904)

To establish a starting point for examining the relationship between Steiner and Schelling, an overview of some central statements by Steiner about the philosopher from Leonberg will be provided. For brevity, I will first limit this to his texts up to 1904.¹⁵

Schelling's Influence on Young Steiner

The earliest surviving reference to Schelling in Steiners oeuvre is a frequently cited youthful letter from 1881, in which he expresses fascination with the concept of intellectual perception (*intellektuelle Anschauung*), which he evidently encountered in Schelling's *Philosophische Briefe über Kriticismus*

13 See the introductions to Volumes 6, 7, and 8 of the SKA.

14 It should be clear from the nature of the matter that talk about an 'affinity' and 'relationship' between Steiner's and Schelling's thinking is not meant here in the one-dimensional sense of mere 'reception' of one by the other. We nonetheless note this here, with an eye to the often polemical nature of discussions in Anthroposophy.

15 It should at least be mentioned, however, that Steiner made significant statements about Schelling even afterwards, especially in 1918 in his book *Vom Menschenrätsel* (cf. VM, 42–55).

und Dogmatismus (1795/96). He emphatically quotes Schelling's statements about that "secret, wonderful ability [...] to withdraw into our innermost self [...] and to behold the eternal in us under the form of immutability," and informs his friend Köck that he believes he has "clearly" discovered this ability in himself.¹⁶

I cite this passage here not so much to address the concept of intellectual perception, but because it shows that by around 1880, Steiner had already read Schelling's *Philosophical Letters*.¹⁷ This is significant as these texts already contain the basic elements of Schelling's philosophy of identity, which, as will be demonstrated later, is closely related to Steiner's early philosophical writings.

Schelling in the Context of Steiner's Goethe Reception

Let us now consider the phase in Steiner's biography where, beginning in 1884, he worked as the editor of Goethe's scientific writings.¹⁸ In the texts from this period, Steiner praises the "early" Schelling as a successor and radical thinker of Fichte's philosophy of the self, as well as a profound philosopher whose ideas about nature deeply impressed and influenced Goethe.¹⁹

16 The passage reads: "My effort last year was to explore whether it was true what Schelling says: 'We all have a secret, wonderful power to withdraw from the change of time into our innermost self, stripped of everything that came from outside, and there under the form of immutability to behold the eternal within us.' I believed and still believe that I have clearly discovered that innermost power in myself – I had long sensed it; now the entire idealistic philosophy appears to me in a significantly modified form; what is a sleepless night compared to such a discovery!" (GA 38/1, 10 f.).

17 Apart from this letter, there are hardly any clear sources that indicate an early reading of Schelling on Steiners side. The autobiography *Mein Lebensgang* only mentions extensive "philosophical studies" in the summer months of 1879 (ML, 33), during which Steiner, after his previous readings of Kant and Fichte, had "come to terms" with Hegel and Schelling (ibid.). Steiner does not reveal which texts he read and which ideas particularly stimulated him.

18 Immediate textual evidence from this phase includes the introductions Steiner wrote for the five volumes of the historical-critical Goethe edition edited by Kürschner between 1882 and 1897, as well as his first work of 1884, *Grundlegung einer Erkenntnistheorie der goetheschen Weltanschauung*.

19 For instance, the introductions to Goethe's scientific writings do state: "Goethe had much more in common with the young Schelling. He was a student of Fichte. But he not only continued the analysis of the activity of the 'I,' but also pursued that activity within consciousness through which the latter apprehends nature. What takes place in the I in the recognition of nature seemed

The “later” Schelling, on the other hand, is critically viewed as a thinker who, in his old age, had regressed into certain dogmatic positions he had previously already overcome with the help of Fichtean thought forms.²⁰ Furthermore, Steiner criticizes the “later” Schelling for positing that “we can have a positive world content without the conviction that it exists, and that we can obtain this conviction only through higher experience” (EG, 135). The young Steiner finds this appeal to the need for a “higher experience” so “incomprehensible” that he can only explain this to himself by assuming that Schelling “in his later years no longer understood the standpoint of his youth” (ibid.).²¹

Whether this criticism accurately applies to Schelling’s late philosophy cannot be discussed here. What is important for our overall picture is that Steiner later partially retracted this criticism and even adopted some of the

to Schelling at the same time to be objective nature itself, the real principle in it. [...] These ideas, which Goethe learned partly from Schelling’s writings, partly from personal interaction with the philosopher, raised the poet to a higher level. Now he developed the view that his tendency was to move from that which was completed, from the product, to the act of becoming, to production itself. And with a decisive allusion to Schelling, he writes in the essay *Anschaurende Urteilstkraft* that his striving was to make himself worthy of spiritual participation in its productions by observing a constantly creative nature” (EG, 170 f.).

20 Steiner’s criticism in detail is that the later Schelling sought “the essence of the world in a transsubjective” and believed “that the subjective world, which is thus only a world of representation, means nothing for reality itself, but solely something for human consciousness.” (EG, 112). He further claimed that Schelling “sought the world ground in something foreign to consciousness, in the transcendent” and started from “the essential difference between thought and being.” In contrast to this (admittedly very questionable) depiction of Schelling’s mature philosophy, Steiner portrays his own position as one that “unprejudicedly tackles the only certain, thinking, and knows that it can find no being other than thinking” (EG, 117).

21 It can be shown that this criticism is quite a distortion of what Schelling intended to express in his mature lectures and that Steiner’s critique of the core of Schelling’s so-called *Positive Philosophie* misses the mark. It can be understood as an expression of a certain philosophical friend-foe scheme on which Steiner was operating at the time and which is also found in *Wahrheit und Wissenschaft* and *Die Philosophie der Freiheit*. At that time, Steiner defended the position that the “supersensible foundations” of all things should not be “sought outside the sensory and spiritual world given to us” (WW, VIII), but within it; and that, therefore, no special higher experience is needed to know this foundation. Rather, it can be found in an unbiased observation of one’s own consciousness itself, namely in “thinking” (ibid.). In his early texts, Steiner was evidently not yet fully aware of the fact that would later become central to Anthroposophy: namely that his own inner experience of reality did not merely represent a “correct” theoretical standpoint versus an “erroneous” one, but a higher stage of consciousness that is not achieved by replacing false ideas with correct ones, but through a laborious and all-encompassing transformation of ordinary consciousness.

positions he had criticized earlier, such as the appeal to a “higher experience” beyond mere reflection. Thus, his critique of the late Schelling in the 1880s might be seen as a biographically interesting expression of discomfort with an idealism that was turning mystical and esoteric – something that would later present in his own thinking, even though it was not yet fully conscious or expressed at that time.

The Early Steiner on Schelling's Aesthetics

Another interesting aspect of Steiner's early reception of Schelling is the essay *Goethe als Vater eine neuen Ästhetik* from 1889.²² In this essay, Steiner places Schelling's views on art and beauty in close proximity to Hegel's, and then sharply critiques what he called the “aesthetics of Hegel and Schelling”. He argues that Friedrich Schiller's *Briefe über die ästhetische Erziehung* had brought idealistic aesthetics to a peak with the concept of ‘beautiful semblance,’ and that in comparison Schelling and Hegel had regressed from there to a ‘Platonic’ standpoint that must be overcome with the help of Goethe.²³

22 The crucial passage reads: “In terms of the concept of ‘semblance’ (*Schein*) in this context, Schiller stands alone as an aesthetician, unmatched and unapproached. Here, further development should have taken place, continuing the initially one-sided solution to the problem of beauty by aligning it with Goethe's views on art. Instead, Schelling presents a completely misguided view and inaugurates an error from which German aesthetics has since not emerged. Like all modern philosophy, Schelling finds the task of the highest human striving in grasping the eternal archetypes of things. The mind moves beyond the actual world and rises to the heights where the divine resides. There, all truth and beauty are revealed. According to Schelling, true beauty can only be perceived by one who ascends to the highest truth, since they are one and the same. All sensual beauty is merely a weak reflection of that infinite beauty which we can never perceive with the senses. We see where this leads: the work of art is not beautiful for its own sake and by what it is, but because it represents the idea of beauty. It follows from this view that the content of art is the same as that of science, as both are based on the eternal truth, which is also beauty. For Schelling, art is merely objectified science. What is important here is the question: where does the pleasure come from, which we derive from the artwork. It is only from the expressed idea. The sensual image is merely a means of expression, a form in which a supersensible content is articulated. And in this, all idealistic aestheticians follow Schelling” (GA 30, 37 f.).

23 This same criticism is also found in Steiner's book on Friedrich Nietzsche of 1895: “To Schelling, for example, all sensual beauty is merely a reflection of that infinite beauty which we can never perceive with the senses. The artwork is not beautiful for its own sake and by what it is, but because it represents the idea of beauty. The sensual image is only a means of expression, only the form for a supersensible content. And Hegel calls beauty ‘the sensible appearance of the idea.’ One can find similar views among other German aestheticians” (FN, 79).

Whether and to what extent this categorization and criticism of Schelling's aesthetics as a regression is accurate is not the focus here. It should only be noted that, once again, something Steiner initially criticizes in Schelling – namely, a Platonic tendency – later appears in his own thinking.²⁴

Schelling in Steiner's Philosophical Writings

Let us now turn to Steiner's actual philosophical writings, namely his 1891 dissertation, later expanded into *Wahrheit und Wissenschaft*, and to his *Philosophie der Freiheit* of 1894. Based on the brief reception report outlined above, one might expect to find in these texts a detailed and decisive engagement with Schelling. However, this is not the case. Although Steiner mentions Schelling in both works, he scarcely engages with his ideas. Instead, he presents only very broad generalities, such as referring to Schelling as "der kühne Naturphilosoph," primarily to highlight his own position against this background.²⁵

On the surface, it might seem paradoxical that Steiner's actual philosophical writings are the least useful when it comes to examining his reception of Schelling. However, if one looks beyond the explicit references and examines the intellectual substance of the texts, numerous and profound con-

24 In a later addition, Steiner remarks regarding this apparent critique of Platonism: "With the 'misguided fundamental view' of Schelling, we do not mean the elevation of the mind 'to the heights where the divine resides,' but rather Schelling's application of this to the contemplation of art. This should be particularly emphasized here, so that what we say against Schelling is not confused with the criticisms that are currently circulating against this philosopher and philosophical idealism in general. One can hold Schelling in high regard, as the author of this essay does, and still have many objections to the details of his achievements" (GA 30, 46). For Steiner's ambiguous or changing stance towards Platonism, see also the relevant notes and commentary on the book *Goethes Weltanschauung* in Volume 3 of the SKA.

25 In *Wahrheit und Wissenschaft*, Schelling only appears in general terms as a representative of idealistic philosophy, alongside with Fichte and Hegel, to whom Steiner delivers a blanket philosophical eulogy. Idealism in general is praised here as a "bold" way of thinking that sought "the primal principles of things within the confines of human reason." However, the "proud edifices of thought" of the idealists lacked an epistemological foundation and, despite some good elements, were built on "error upon error, one-sidedness upon one-sidedness," and thus the entire movement was "mercilessly swept away by the storms of a philosophy-hostile era" (WW, VIII f.). Steiner's statements in *Die Philosophie der Freiheit* are similarly broad and generalizing and he barely engages with Schelling and his specific traits as a thinker. Instead, he uses the term "bold philosopher of nature" (PF, 48) as a polemical foil to profile his own theory of thinking.

nections to Schelling's philosophy of identity become apparent. Schelling is present precisely in those passages of *Philosophie der Freiheit* where he is not explicitly mentioned. As we attempt to demonstrate in the following sections, much can only be hinted at in this context due to the required brevity, and a certain familiarity with Steiner's arguments in his philosophical writings is assumed for a full understanding of the references we will provide.

The first passage from Schelling that I would like to quote in this context is from the *Philosophische Briefe*:

If there exists within us a pure consciousness that, independent of external things, is not overwhelmed by any external power, but supports and sustains itself, then this is actually what Archimedes needed but did not find, a fixed point on which reason can place its lever [...]. (Schelling 1809, 270).²⁶

Those familiar with Steiner's *Philosophie der Freiheit* will immediately notice that this statement about the self-sustaining nature of thought appears there in almost identical form. Steiner writes:

I consider it sufficiently justified to start from thinking in my view of the world. When Archimedes invented the lever, he believed he could lift the entire cosmos with it if he could only find a point to support his instrument. He needed something that is supported by itself, not by something else. In thinking, we have a principle that exists by itself. From here, let us try to comprehend the world. (PF, 51)

Another example is Steiner's argument about the observation of thinking. In *Die Philosophie der Freiheit*, the self-perception of thought is the central methodological key to overcoming the subject-object dualism in ordinary consciousness. "When thought directs its gaze to its own activity," Steiner writes, "then it turns its very own essence, that is, the subject, into its object" (PF, 60). He further states, "The activity a human being exercises as a thinking being is therefore not merely subjective, but one that is neither subjective nor objective, one that transcends these two concepts" (ibid., 61). Compare this with the following statement by Schelling:

²⁶ The statement paraphrased by Steiner about Archimedes is likely borrowed from Kant's essay *On a Recently Raised High Tone in Philosophy*.

Only in the self-perception of a mind (*Geist*) there is identity of representation and object. Therefore, to reveal that absolute agreement of representation and object, on which the reality of all our knowledge is based, it must be shown that the mind, in looking at objects, is only looking at itself [...] [This] requires that one take the standpoint on which subject and object in us, seeing and being seen, are one and the same. This can only happen through an act of freedom. (Schelling 1809, 223)

Or consider Steiner's view that the nature of a thought, the content of a concept, is always completely transparent to a human being. In *Die Philosophie der Freiheit*, we read:

Precisely because we generate our own thinking, we know the characteristic of its course, the way in which the process in question unfolds. [...] I do not know immediately why, for my observation, does thunder follow lightning; but the reason why my thought connects the concept of thunder with that of lightning, I understand directly from the content of those two concepts. It does not matter, naturally, whether I have the right concepts of lightning and thunder. The connection between the concepts I have is clear to me through them alone. (PF, 43 f.)

Compare this with the following passage from Schelling, noting that here the concept of the "absolute" takes on the very function that pure thinking has for Steiner:

[...] about the absolute itself, as such, no dispute is possible. For in the realm of the absolute itself, no other than purely analytical statements apply, no other law but that of identity is followed here, and we have to do not with proofs but only with analyses, not with mediated understanding but only with immediate knowledge – in short, everything here is comprehensible" (Schelling 1809, 151).

Finally, consider the following passage where Schelling describes the process of cognition as a cooperation between perception and thought, concluding that reality in human consciousness is divided into these two components and then reunited in recognition. This passage, in a certain sense, completely anticipates the conceptual core of Steiner's epistemology:

[...] in intuition, two originally and in their nature opposing activities must be united – they meet, mutually determine, and restrict each other. One of these will be

of a positive nature, the other of a negative nature. And concerning the latter, what could it be other than what Kant describes as the activity coming from outside? [in Steiner's terms: 'perception'] The former, however, is evidently that which he assumes in the synthesis of intuition as active, i.e., the original mental activity [for Steiner: 'thinking']. And so it is clearly proven: the object is not something given to us from outside, but only a product of the original mental self-activity, which creates and brings forth a third common element from opposing activities [...]. (Schelling 1809, 211)

In a meeting of intuition and concept [...] human consciousness has always resided. Hence the firm, insurmountable conviction of a real world. Idealism [...] had separated the perception from intuition, the object from representation. The idealist in this sense is alone and abandoned in the world, surrounded by ghosts everywhere. [...]. (ibid., 217)

But if our mental representations are simultaneously representations and things (which common sense has never assumed otherwise and does not assume to this day), then humanity returns from the infinite delusions of misguided speculation to the straight path of a healthy, self-consistent nature. [...] In shorter terms: because we become aware of the concept only in contrast to perception, and perception only in contrast to the concept, the concept appears dependent on perception, and perception as dependent on the concept, despite both being originally (before becoming conscious of them) one and the same. (ibid., 218 f.)

Even in the ethical part of *Die Philosophie der Freiheit*, many of Steiner's statements are prefigured in Schelling's *Philosophische Briefe*, such as the idea that the laws of moral life are not, as Kant formulated, merely discovered by reason and then followed by humans, but that instead human beings must themselves creatively bring them forth. Schelling states:

The moral law is by no means a dead statement that rests a priori within us, nor a statement that can arise theoretically ... It is manifest only through action and deed, and only insofar as we know it. (Schelling 1809, 313)

Or consider the notion that in the act of bringing forth these moral laws or moral intuitions, necessity and freedom are united. Steiner argues that moral intuitions, although individually derived in the manner of their emergence,

are universal in their origin and content, as they are rooted in a unity that transcends individuality.²⁷ Compare this to Schelling's statement:

Whoever has thought about freedom and necessity has found by himself that these principles must be united in the absolute – freedom, because the absolute acts from unconditional self-power; necessity, because it therefore acts only according to the laws of its being, the inner necessity of its essence. In it, there is no will that could deviate from a law, nor is there any law that it would not give itself through its actions. (Schelling 1809, 184)

Steiner's proximity to Schelling is evident not only in specific ideas but also in the overall conception of his work. For instance, in the well-known passage from the preface to the 1918 edition of his book on freedom, Steiner refers to the questions of freedom and knowledge as the two "root questions of human soul life," which are inextricably linked.²⁸ This theme of an internal connection between the principles of epistemology and ethics, and thus the systematic framework of *The Philosophy of Freedom*, is also prefigured in Schelling:

Theoretical philosophy demands that the origin of the concept be explained. But why does it need to be explained, and is not this explanation itself already an action that presupposes that we have made ourselves independent of our concepts, i.e., that we have already become practical. [...] Thus, a one-sided solution to the two questions, how theoretical and practical philosophy could be, is not to be found, and it must (if the problem can be solved at all) have a common resolution. (Schelling 1809, 267f.)

²⁷ Steiner writes, on one hand: "A free action presupposes the ability of moral intuitions. One who lacks the ability to create their own particular moral maxim for a given case will never achieve truly individual will" (PF, 163). On the other hand, it is said: "The difference between me and my fellow human being does not lie in the fact that we live in two completely different mental worlds, but that he receives different intuitions from the shared world of ideas than I do" (PF, 171).

²⁸ Steiner states that there is, on one hand, "a perception of human nature which can support the rest of knowledge," namely intuitive thinking, and that it is only from the perspective of this intuitive thinking that "the idea of the freedom of the will gains full justification" (PF, 6).

Steiner's Reception of Schelling around the Turn of the Century

Steiner's philosophical phase ended with three works published around the turn of the century: the intellectual bibliography *Goethes Weltanschauung* (1897), the essay *Der Egoismus in der Philosophie* (1899), and the extensive two-volume work *Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert*, which was later significantly expanded and reissued under the title *Die Rätsel der Philosophie*.

As with the philosophical texts from 1891 to 1894, the large Goethe monograph of 1897 surprisingly yields very little for our consideration, as Steiner only superficially addresses Goethe's relationship to Schelling.²⁹ However, the essay on Egoism (1899) contains an extensive passage on Schelling. Despite some fundamental changes in Steiner's thinking at this time, his interpretation of Schelling remains essentially unchanged. Although Steiner adopts a harsher and more emphatic language influenced by Nietzsche and Stirner, he continues to hold the earlier view of a genius-like "early" Schelling, against whom the "late" Schelling is seen as having fallen back into a dogmatic position.³⁰

But then things get interesting. Just a year later, in 1900, in *Welt- und Lebensanschauungen*, Steiner abandons his earlier portrayal of Schelling, which we had described as overly simplified and somewhat instrumentalizing. Instead, he offers an in-depth examination that, while still distinguishing between Schelling's early and late philosophies, predominantly highlights their positive and forward-looking aspects from Steiner's perspective. In fact, the "late" Schelling is even characterized as the "deeper" and "more significant" thinker. Steiner discusses Schelling's reception of Böhme and describes his shift from being merely a "negative" philosopher to a proponent of "positive" divine wisdom or theosophy. Unlike his earlier assessments, Steiner no longer regards this step as a "fall back into previously overcome positions." On the contrary, the reference to the necessity of a "higher expe-

29 With regard to the first of these writings, it can again be said that Schelling is surprisingly absent from Steiner's final work on Goethe. While Steiner devotes an entire chapter to Goethe's relationship with Hegel, Schelling is only mentioned once in passing, as a positive contrast to Goethe, to whom Steiner is increasingly seeking distance due to his aversion to "thinking about thinking" (GW, 67).

30 See GA 30, 144.

rience,” which Steiner had found “incomprehensible” in 1884, is now seen as something that marks Schelling as a particularly profound thinker.³¹

Thus, *Welt- und Lebensanschauungen* marks a clear turning point in how Steiner talks about Schelling and positions himself in relation to him. Rather than playing off the later Schelling against the early Schelling to bolster his own Goethe-influenced philosophical stance, Steiner now describes with appreciative respect how Schelling’s position transitions from a philosophical to a theosophical one. He acknowledges how Schelling attempts to convey these theosophical (and thus transcendent) ideas through philosophically grounded reflection or, more precisely, to elevate philosophical thought itself in his *Positive Philosophy*.

One example is Steiner’s citation of Schelling’s statement: “It is very true that a body acts only where it is, but it is equally true that it is only where

31 The passage reads: “With such views, Schelling has proven himself to be the boldest and most courageous of those philosophers who have been inspired by Kant to adopt an idealistic world-view. Philosophizing about things beyond what human senses can observe and what thinking says about observations was abandoned under the influence of this inspiration. People sought to be content with what lies within observation and thought. However, while Kant concluded from the necessity of such contentment that one could know nothing about transcendent things, the post-Kantian philosophers declared: since observation and thought point to no transcendent divine, they themselves are divine. And among those who declared this, Schelling was the most energetic. [...] Schelling had the courage to present a most consequential anthropomorphism. Ultimately, he declared the human being with its entire life content as being divine. And since this life includes not only the rational but also the irrational, he had a way to explain the irrational within the world. To this end, however, he had to supplement the rational view with another one, which does not have its source in thinking. He branded this higher view as ‘positive philosophy.’ It ‘is the true free philosophy; if someone does not want it, they may leave it; I leave it to everyone, I only say that if one wants, for example, the real course of events, a free creation of the world, etc., they can only obtain all this through such a philosophy. If rational philosophy is enough for them and they desire nothing beyond it, they may stay with what they have, but they must give up the desire for a truly rational philosophy and what can absolutely not be had with such a philosophy, namely the real God and the real course of events and a free relationship of God to the world.’ Negative philosophy will ‘preferably remain the philosophy for the school, while positive philosophy will be for life. Together, they will first provide the complete consecration that one should demand from philosophy. As is well known, the Eleusinian mysteries distinguished between the lesser and the greater mysteries; the lesser were considered a preliminary stage to the greater. [...] Positive Philosophy is the necessary consequence of the correctly understood negative one, and thus one can say: in Negative Philosophy, the lesser mysteries are celebrated, and in Positive Philosophy, the greater mysteries of philosophy” (RP[I], 151–153). (For a reference to the various passages cited from Schelling here, see the commentaries in Volume 4 of the SKA.)

it acts" (RP[I], 141). With this statement, Schelling illustrated his idea that the remote effect of heavenly bodies can only be explained if one assumes they have not only a physical but also a non-corporeal mode of existence. Schelling here uses the theosophical terminology of Böhme and speaks of the "Astrality" of celestial bodies. Steiner follows Schelling's lead and uses this passage to illustrate a central idea of his own understanding of the mind: namely that the human mind is present not only in the brain, but also outside of it, where it is at work, namely within the inner being of the object of cognition.³²

This method of presenting philosophical positions through images and theorems from the theosophical tradition, as exemplified by Schelling, features prominently in Steiner's own work after the turn of the century. It also becomes a significant feature of his theosophical writings between 1901 and 1910. This approach develops to become, particularly in Steiner's 1901 book on mysticism, the central formative principle in his presentations.³³ The book just mentioned can, without exaggeration, be read as a commentary on

32 The corresponding passage reads: "Those who live in coarse sensual ideas see a difficulty in such a thought. How can a body act where it is not? Schelling turns the entire thought process around by saying: 'It is very true that a body only acts where it is, but it is equally true that it is only where it acts.' When we see the sun acting on our earth through gravitational force, it follows that it extends its being to our earth and that we have no right to place its existence only at the point where it acts through its visibility. The sun extends beyond the limits of the visible; we only see part of its being; the other part is recognized through its gravitational force. In a similar way, we must think of the relationship of the mind (*Geist*) to nature. The mind is not present only where it is perceived but also where it perceives. [...] When we think about the law of an external process, this process does not remain outside, and the mind does not merely receive a reflection but pours its being into the process; it permeates the process, and when it then finds the law of the process, it does not pronounce it in an isolated corner of the brain. Rather, the law speaks for itself. The mind has gone to where the law acts" (RP[I], 141).

33 In the lectures from which his book on Christianity emerged, Steiner quotes the same passage from Schelling that he had already referred to in *Welt- und Lebensanschauungen* (see the preceding note): "Schelling also expressed this, and it clarifies the matter in the simplest way. He referred to the force of attraction that physicists have always known. Before him, it had been imagined that objects exert an attractive force on each other. The Earth attracts the Moon, the Sun attracts the Earth. When the Sun attracts the Earth, it acts upon the Earth. It is difficult, however, to ascribe an effect to a body where this body is not present. But it is so: when a body acts upon the Earth, it is in a certain sense present on the Earth. A body is where it exerts its effect. The boundary of light is not the boundary of the visible Sun. The Sun is present throughout the entire space wherever it exerts its attraction. The space that the Earth occupies belongs to the Sun's space. – Imagine this Schellingian concept as already underlying the Pythagorean doctrine. The

Philosophie der Freiheit, shaped by the teachings of European mystics from Eckhart to Angelus Silesius. The framework of mysticism that had made Steiner uncomfortable in the 1880s is now not only accepted and seen in its positive aspects but also employed as a medium for presenting and affirming his own evolving thought, which increasingly assimilates and integrates theosophical forms of thought.

Steiner's Relationship to Schelling During His Transition to Theosophy

A significant shift is evident in Steiner's work around 1900. With the same emphasis with which he had previously praised the "early" Schelling and condemned the "later" one, he now describes Schelling's mature philosophy in appreciative, even enthusiastic terms. And this trend continues in his subsequent works. In the lectures on *Das Christentum als mystische Tatsache*, Steiner refers to Schelling's *Philosophy of Mythology* as "the most significant work we can read today."³⁴

To summarize: at the very moment Steiner turns to Theosophy and, through the integration of theosophical imagery and thought with his philosophical idealism, develops the foundations of his later Anthroposophy, he characterizes Schelling's lectures – and not Blavatsky's *Secret Doctrine* or Annie Besant's *Esoteric Christianity* – as a "most significant work" for him: the very lectures in which the philosopher used the history of European religious development to develop his conception of *Positive Philosophy*.

Steiner's enthusiasm for Schelling's late work around the turn of the century was no mere passing interest. Four years later, he wrote in an article in the journal *Lucifer Gnosis* that Schelling "belongs to the deepest minds of the German people," from whom "everyone can learn immeasurably much." Especially for "the theosophist," Steiner continued, there is "an infinite amount of real wisdom" to be found in Schelling's late texts.³⁵

human mind (Geist) fills the entire cosmos. It is not confined to a single organism. Mind is where it perceives" (GA 87, 63 f.).

³⁴ Cf. GA 87, 43.

³⁵ The passage reads: "Schelling is among the deepest minds of the German people. From what constitutes his significance, one can learn immeasurably much. Such things cannot be refuted by any 'research.' That he is 'not being understood' is a fact he shares with all minds of his stature. But one must learn to understand him. Those who have done this the least are those who have moved past his worldview, on to the 'latest thing of the day'. The theosophist can learn much, very much,

III. Connections Between Schelling's Late Philosophy and Rudolf Steiner's Esotericism Around the Turn of the Century

In light of the above outline of Steiner's reception of Schelling up to 1904, which naturally requires further elaboration in detail, I now turn to the close relationship between Steiner's Theosophy and Anthroposophy on the one hand, and Schelling's thought on the other. In doing so, I will refer to some statements I made in my introductions to the Critical Edition of Steiner's Writings (SKA).

In the introduction to Volume 5 of the SKA, I have formulated the thesis that, in his writings from 1901 and 1902 and after a phase of identifying with Goethe and developing a Goethean theory of knowledge and science, Steiner developed a second philosophical foundation for his worldview, this time not based on epistemology but rather on his views on the nature of consciousness. I characterized this philosophical approach by coining the expression of a "fundamental law of ideogenesis" at the basis of Steiner's thought. Just as, according to Haeckel's so-called biogenetic laws, the ontogeny of an organism recapitulates its phylogeny, Steiner posits in these texts the idea that all manifestations of human consciousness are expressions and repetitions of one and the same fundamental fact of consciousness: in all forms of mental representation, where a person thinks of the reality outside themselves, his thoughts can be understood as projections of the thinker's own being – whether he conceives of that reality in the form of mythical gods, as a Platonic world of ideas, or as a natural world constituted from matter. In this context, it has often been overlooked by anthroposophical critics of said introduction that, according to Steiner, the thinker's "own being" that he projects is not to be understood as the empirical self or Ego of the individual thinker, but rather, in line with the philosophers of German

particularly from the last – posthumous – of Schelling's writings, *Philosophy of Mythology* and *Philosophy of Revelation*. In these lectures, infinitely more real wisdom is to be found than among those who believe they have 'moved beyond' Schelling. He will only be understood when he is no longer criticized, but when one selflessly immerses oneself in his ideas. The shadow that has fallen upon him did so only because of his 'hatred' towards the equally misunderstood philosophical theosophist Hegel. But even there, understanding, not criticizing, is what is required of us." (GA 34, 497f.)

Idealism, as a transpersonal and absolute reality. This transpersonal reality is to distinguished from the one in which it manifests as the 'empirical self' (as in Fichte's philosophy) or, as Hegel put it, in the form of 'mind-for-itself' (der für-sich-seiende Geist). The "projection" referred to here has, therefore, been misunderstood when interpreted as a relativistic or even solipsistic position.

In this context, I have also suggested the possibility that Steiner's view might have been inspired by Schelling's writings on religious philosophy (SKA 1, 296; note to *Das Christentum als mystische Tatsache*, 23). Both thinkers pursued a very similar approach, and Steiner referred to Schelling's later lectures on multiple occasions. To make this thesis more plausible than was possible in the context of the aforementioned introduction, I would now like to briefly characterize some basic features of Schelling's late philosophy, thereby clarifying his connection to Steiner.

A fundamental idea in Schelling's later lectures is that the mythologies of different ages and cultures should not be understood as expressions of arbitrary or culturally determined beliefs or as mere proto-scientific views. Instead, Schelling argues that the emergence of myth must be understood as based on laws rooted in the nature of consciousness itself. According to Schelling, mythology reflects the nature of the developing human mind. Since, for Schelling, the forces operating in human consciousness are also the forces at work in the innermost nature of God, mythology is not only a representation of human nature in its development but also an image of the divine nature itself as it develops in nature and history. (It is worth noting that these ideas also resonate with much of Hegelian thought, though these intersections and overlaps cannot be detailed here.)

Schelling articulated these ideas in his theory of Potencies (*Potenzienlehre*), which, though somewhat reminiscent of Jakob Böhme's theory of principles (*Prinzipienlehre*), is a highly original synthesis of Aristotelian metaphysics, Christian Trinitarian doctrine, and idealist dialectics. By *potencies*, Schelling refers to three fundamental principles or aspects that unfold within the nature of God and thus underlie all being and all development.

Schelling characterizes the first potency as pure ability for being, pure potentiality. He argues that it is a necessity of thought to assume this as the origin, since nothing can truly come to being unless it was first present as a possibility. However, the world in which we live is not merely a 'possible'

world but a real one. Therefore, the second potency is needed, namely the principle of pure being, the realization or actualization of what lies only as potential in the first potency. But as this second potency contains by definition no more potentiality, it has to be completely static and incapable of further development. To explain the real world as a developing and changing one, there must necessarily be a mixture of potentiality and actuality. Thus the third potency comes into play, a form of being that is still capable of becoming.

These three potencies, or developmental moments, emerge in Schelling's thinking as necessary conditions for the possibility of a developing world. However, insofar as they are thought to exist within the nature of God, before creation, they are all only potential with respect to the real world – and thus all, again, a first potency. To truly become a world, the three divine potencies must collectively transition from the state of mere potentiality to actual being, turning their inner nature outward. In consequence, the 'world' arises as a higher potency compared to God, in which all three original potencies remain effective.

Readers familiar with Anthroposophy will notice that Schelling here describes a process similar to the one Steiner refers to as the concept of "inversion" (*Umstülpung*; c. f. SKA 8.2, LXIX)). While Schelling himself does not use the term "inversion" himself, he argues for precisely the same process that Steiner describes as well. In fact, Schelling interprets the word "universe" etymologically as the One (*unum*) that has been turned around or upside down (*versus*). Thus, the "universe" is conceived as a process, a *universio*, meaning the inversion of unity (the divine essence) into the multiplicity of things.³⁶

For Schelling, "nature" is the spatial and temporal unfolding of the divine essence, and the process of world creation is simultaneously the process of the successive realization of God – essentially, a theogony. God unfolds in and as the universe until humanity appears and consciousness emerges in human beings. Consciousness then constitutes yet another universe, or inversion. God, having turned outward as nature, in a sense turns inward

36 Cf. the first paragraph of the thirteenth lecture: "The philosophy of mythology is, not in intention but in essence, a philosophy of nature – in a higher sphere –. This process, in which the once inaccessible, exclusively One becomes the material, the substrate, can also therefore be regarded as an unfolding of this One, as a *universio*." (Schelling [1857], 258)

again in the mind of human beings and becomes consciousness – becomes individualized spirit. Consciousness is, on one hand, a higher third potency compared to God and nature, and thus, in some sense, their opposite. Yet, within it, all three of the original potencies continue to operate.

Based on these views, Schelling sees not only natural history but also the development of the human mind as a theogonic process. In everything that human consciousness produces, it is always the original three divine potencies that bring forth new forms and metamorphoses of their own being at ever higher levels.

This process is reflected particularly in mythology, according to Schelling, which is why he chooses this subject to illustrate and practically apply his theory of potencies. To him, mythology is not a depiction of gods as external entities arbitrarily invented by humans, but a lawfully created pictorial representation of the objective development of divine potencies in nature and in consciousness. Schelling argues that, when the Greek imagination pictured the succession of Uranus, Cronus, and Zeus, or when Christian theology contemplates the Trinity, it is, in reality, the three divine potencies that generate representations of themselves in the medium of human consciousness. They are thus images of the god's own being and becoming, and it is the divine itself that achieves self-awareness through the creations of the human mind.

However, Schelling sees a qualitative leap between the polytheistic ideas of mythology and the monotheistic thinking of revealed religions. For he understands "mythology" as a consciousness of the essence of God that has not yet become self-consciousness. In it, God sees himself, through human consciousness, in the image of a multiplicity, a fragmentation of his essence. It is, therefore, necessarily polytheism. (Schelling points out the fates of Osiris and Dionysus as expressions of this fragmentation.) Only at the moment when human consciousness no longer merely produces diverse images of divine activity but understands all images as expressions of the developmental aspects of a unified essence can one speak of a true self-consciousness of God in humans and thus of "revelation." Monotheistic consciousness is thus for Schelling the organ through which God recognizes himself as unity, which until then had been expressed in the diversity of mythical gods.

As this self-recognition of God in human consciousness takes place, the phase of mythological consciousness ends, and the phase of monotheism or revealed religion begins. But even though humanity as a whole has already

entered this phase, Schelling argues that many individual people, in fact, most, still lack the actual realization of this goal. While they experience the collective shift in their culture from polytheism to monotheism, they continue to conceive of this new singular God in the mode of the old mythological consciousness, understanding him as a separate being, a power distinct from the world and their own Self, and not as the innermost core of all being (including their own). According to Schelling, the function of the ancient mysteries, and now the task of Christianity, is to realize this collectively achieved threshold transition of humanity also in individual consciousness.

Against the backdrop of these Schellingian ideas, readers of Rudolf Steiner's work *Das Christentum als mystische Tatsache* cannot overlook the kinship in which the conceptual basis of this book stands in almost all central aspects to the outlined Schellingian model. For example, when Steiner writes that the ancient initiate exchanged the traditional belief in gods as external entities for the understanding that these divine images are the lawful products of the theogonic process occurring in his own consciousness, this is entirely in the spirit of the *Philosophy of Mythology*. Other central ideas of the book on Christianity can also be clearly traced back to Schelling, such as Steiner's views on the inner connection between mythology and mystery wisdom.³⁷ Or his idea that the content of imaginative consciousness should not be understood as symbols or allegories only, but as manifestations of spiritual realities.³⁸ Steiners interpretation of the Osiris and Dionysus myths³⁹ or his notion that Christianity should be understood as the revela-

37 Cf. the eighth lecture of the *Philosophy of Mythology*: "It is well known that by 'mysteries' we mean a secret doctrine, one that runs alongside the public doctrine of the gods (mythology) and exists alongside it, i.e., a doctrine of the gods shared only with the initiated. Since the mysteries are nothing other than the inner, esoteric side of mythology itself, and as noted several times, mythology only explains itself at the end of the process to consciousness, the mysteries indeed do not belong to the beginning of the mythological age, but rather to its final development, as will be shown more precisely in the course of these lectures." (Schelling [1857], 161 f.)

38 Ibid.: "[...] we will not be tempted to imagine the abstract concepts of an ordinary philosophy to be actual persons. But the philosophy, on whose ground we stand here, does not deal with mere concepts but with true realities, real entities [...]. When we say: the potency of being-the-other, set in the primal consciousness and underlying it, is Persephone, we do not mean that the reality in question is just signified by Persephone; to the mythological conception, it is Persephone, and conversely, Persephone does not merely signify that potency of primal consciousness, she is that potency herself." (Schelling [1857], 156).

39 Cf. CM, 87–99.

tion of previously secret mystery wisdom,⁴⁰ too, are very much in line with Schelling's thinking. The list of examples could be extended.

But Steiner is indebted to Schelling not only in his ideas on Christianity. This influence can also be traced in the subsequent theosophical standard works (such as *Theosophie* and *Geheimwissenschaft*). It would be worthwhile, therefore, to examine the various forms of triadic thinking in Steiner in light of the Schellingian doctrine of "Potenzen" outlined above and also in light of its model in Jacob Böhme. However, as this would go beyond the scope of the current context, I will limit myself to showing the close relationship between Steiner and Schelling using another example, namely the concept of initiation in Steiner's work.

In the introduction to Volume 5 of the SKA, I suggested how Steiner's concept of initiation places self-knowledge of the individual and the general evolution of the cosmos in a close reciprocal relationship. In terms of the comparison drawn above with Haeckel's biogenetic law, one could say: Steiner believed that in the experience of a human being who recognizes the true nature of the Self, the entire developmental history of humanity and the cosmos unfolds or repeats itself. When an individual experiences initiation, and thereby realizes what or who they truly are at their core, this self-knowledge simultaneously unfolds, according to Steiner, a vision or memory of the entire development of humanity and nature. Based on this idea, he can justify how he was able to obtain the observations given in *Geheimwissenschaft*, in which he describes the development of the cosmos, up to the formation of the Earth, and even into pre-Earth times.

Conversely, Steiner assumed that creating a mental representation of cosmic becoming – as one does when studying the chapter on world development in *Geheimwissenschaft* – can serve as a catalyst for this higher experience of knowledge. Therefore, the chapter on the origin of the world in *Geheimwissenschaft* precedes the one with the description of the path of knowledge. This chapter on the origin of the world, Steiner explains, serves in a way as a substitute for the traditional initiation ritual in which the initiate had to enact the creation of the cosmos symbolically and performatively.

40 "‘The truth of mythology in this sense,’ so it is said in the fourteenth lecture of the *Philosophy of Mythology*, ‘has been fully revealed through Christianity.’ (Schelling [1857], 316). Cf. the core statement of Steiner's Christianity writing: "Christianity as a mystical fact is a stage of development in the course of humanity; and the events in the mysteries and the effects conditioned by them are the preparation for this mystical fact" (CM, 153).

Its mental realization that occurs in the process of reading it is seen as a preparation and a part of the initiation process described later in the chapter on the path of knowledge.⁴¹

In summary: the study of the origin of the world is for Steiner part of the initiate's preparation for attaining higher knowledge; and conversely, attaining higher knowledge leads to a direct experience of the origin of the world.⁴² In *Die Mystik im Aufgange*, Steiner points to Jakob Böhme as a precursor to this understanding of initiation and quotes him as follows:

I know that the sophist will here criticize me and declare it to be impossible knowledge [namely: to know something about the beginning of creation, C. C.], because I was not present and did not see it myself. It is said to him that I was present in my soul and bodily essence, when I was not yet the I but was the essence of Adam.⁴³

At this point, Steiner could just as well have quoted Schelling instead of Böhme, for the same fundamental idea is present in Schelling's later philosophy. Since the powers that bring forth the universe on a macrocosmic level are the same ones that bring forth consciousness in human beings, the individual in Schelling's later philosophy can also claim to have been "present" at creation. As stated in the *Philosophy of Revelation*: "We strive in this highest science only to reach a stare where man [...] once was [...] (not a man – but man as he lives on in all of us)."⁴⁴ Thus, the following quote from

41 C. f. the initiation ritual created by Steiner himself, in which the candidate must undergo a symbolic regression through time back to the Atlantean period (documented in GA 265; in central passages also in SKA 7, 409–441).

42 In the introduction to volume 5 of SKA, it is stated: "In the mental reenactment of the creation process, the initiate [according to Steiner] is supposed to 'experience the process of creation as his own soul's destiny' (CM, 149) and thus come to the realization or experience of the unity of his individual spirit with the universal spiritual being active in the creation process. The contemplation of cosmic becoming is supposed to transition into the contemplation of one's own becoming: 'The history of creation and the history of the soul's deification thus merge into one'" (SKA 5, L).

43 Böhme, *Mysterium magnum*, chapter 9, 1–2 (quoted in MA, 101).

44 Cf. the twentieth lecture of Schelling's original version of the *Philosophy of Revelation*: "[...] the entire creation is only a successive coming to itself, a successive becoming conscious of itself, which finally emerges in man, as the highest creature. This last self-aware being should be aware of the entire path, all moments as it were, all phenomena, all sufferings, and joys of this path; for only in this way is the intention of the creator achieved [...] Plato already taught as a tradition from earlier times that all knowledge is memory and that philosophy in particular is only a striv-

Schelling's introduction to the *Weltalter* fragment of 1911 was used in the introduction to Volume 8 of the SKA as a motto for and characterization of anthroposophical cosmogony:

Drawn from the source of things and like it, the human soul has a co-knowledge of creation. [...] This archetype of things sleeps in the soul as a darkened and forgotten, although not completely erased image. [...] In this rests the memory of all things, their original conditions, their becoming, their significance.⁴⁵

IV. Anthroposophy as a Topic in Idealism Research

With these indications, which, by their very nature, must remain somewhat sketchy, I have sought to demonstrate the close intellectual and spiritual relationship between Rudolf Steiner and Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. This connection spans both Steiner's early philosophical writings and his later theosophical and anthroposophical ideas, particularly after the turn of the century.

This insight reveals an urgent need for Steiner scholarship to further investigate and examine this relationship in more depth than previously in the existing literature. Moreover, it calls upon the field of philosophy to make Steiner a central figure in Schelling studies and research on German Idealism more broadly. Even the limited connections presented here, which could be expanded significantly, should make it evident that Steiner deserves a place in academic discussions about the reception and importance of German Idealism. Another compelling reason for such an inclusion can be seen in the fact that both Steiner and Schelling themselves seem to have pointed to their mutual relationship and intended for it to be explored.

At first glance, such a statement may appear paradoxical. It is easy to demonstrate, on Steiner's side, that he repeatedly situated his philosophical and spiritual-scientific work within the context of German Idealism, especially Schelling's philosophy, and explicitly sought recognition of this connection. But what do we mean by claiming that Schelling, who passed away nearly

ing for remembrance. We strive in this highest science only towards where man (not a man – the man, who lives on in us all) has already been." (Schelling [1992], 126 f.).

45 Quoted in SKA 8.2, IX.

a century before Steiner's anthroposophical work emerged, may have discussed and anticipated Anthroposophy?

It is a little known fact that Schelling, along with contemporaries like Immanuel Hermann Fichte and others, actually did use the term "Anthroposophy" to describe certain aspects of their own philosophical ideas concerning human nature.⁴⁶ Hence the concept was not used for the first time when Steiner popularized it a century ago, but had already been in use hundred years earlier, as indicated by the title of this essay.⁴⁷ One could argue, therefore, that Steiner was not the founder of Anthroposophy, as is commonly assumed, but that the paradigm as such had already been articulated as a form of philosophical anthropology within the framework of German Idealism, and that Steiner's work represents, in fact, a continuation of this very tradition. This perspective, which Helmut Traub debates in his book,⁴⁸ is a fascinating one that might change the way in which we often see Steiner today as a marginal and isolated phenomenon.

Furthermore, there is another way in which the notion can be understood that Schelling, in some way, anticipated Anthroposophy. By temporarily shifting from a strictly factual approach to a more hypothetical one, we might ask: Could Steiner and Anthroposophy be interpreted as an expression of a development of thought that Schelling – perhaps not in its exact form but in its general direction – had anticipated, addressed, and desired?

46 Schelling writes in his *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, in the section: "Special Natural Philosophy or Construction of the Individual Potencies of Nature," as follows: "That special organism which is required here can therefore only be one which is neither merely a plant nor merely an animal organism, and thus stands in opposition to both, and is not so much their synthesis as rather their absolute identity. That such an organism can only be the human one, would have to be proved through all possible moments. However, this, as well as the entire construction of the human organism (not as an organism in general, as is done in physiology, but as a human organism, as a potency-less image of potency-less identity) would be the task of a new science that does not yet exist and should actually be called *Anthroposophie*, something entirely different from what has been previously called anthropology" (Schelling [1860], 487f.). The contrast between 'Anthroposophy' and 'Anthropology' drawn by Schelling here was later taken up by Steiner, for example in his fragment *Anthroposophy* (AN) of 1910 and in his work *Riddles of the Soul* (VS) of 1917.

47 The title refers to an essay by Steiner, *Theosophy in Germany a Hundred Years Ago*, a self-report of a lecture he gave on June 4, 1906, at the Theosophical Congress in Paris (cf. GA 35, 43–65).

48 Cf. Traub (2011), 983–994.

To explore this line of thought, we can turn to a statement by Schelling in the ninth lecture of his series on *The Philosophy of Revelation*.

It is only in accordance with my firm conviction when I express the notion that no philosophy until now has gotten to the matter itself, i. e., has become real science, but has always remained stuck in its preliminaries. Particularly, recent German philosophy resembles an endless preface, to which the book has been waited for in vain. – A recent Frenchman very aptly says: philosophy has so far been merely a tangent to human life; it touched it but merely ran alongside it. It is now up to the Germans to show that true philosophy can do more than just touch life. It must penetrate deeply into it; it must become the center around which all forces move.⁴⁹

Schelling thus formulated the thesis that German Idealism had not fulfilled its central claim to elevate philosophy to the status of a science and a factor that is relevant for practical life. Although Kant, Fichte, Hegel, and even the young Schelling himself had embarked on this claim, the later Schelling characterizes this task as one yet to be accomplished.

Schelling states that German Idealism as a whole had not yet experienced its complete development. One should consider the many meters on the bookshelf today occupied by the works of Kant, Fichte, Hegel, and Schelling (not to mention the pertinent secondary literature) to gauge the significance of the statement that these thousands of pages do not represent the actual ‘book’ of what these thinkers aimed for, but at best a ‘preface’ to it.

Schelling also makes clear what German Idealism was still lacking, in addition to the mentioned scientific character, to be considered a true, fully developed and relevant philosophy: namely, the lack of influence of mere theory on practical life. Let us recall that, at the time when these words were written, the golden age of German philosophy had already ended, i. e. they came forth in an era in which the latest publication of a Kant or a lecture by Fichte and Schelling in Jena were exciting societal events that were followed by large audiences and could be described without exaggeration as ‘blockbusters’ by today’s standards. However, by 1841, when Schelling presented his *Philosophy of Revelation* in Berlin, philosophy no longer had such broad impact. Instead, modern natural science was on its way to taking on the very role demanded by Schelling for philosophy. It was not his Positive Philosophy

49 Schelling (1858), 178.

but rather the breathtaking discoveries and achievements of modern natural science and technology that began to “penetrate deeply into practical life” and become the “center” around which all other intellectual forces revolved.

Nevertheless, Schelling believed that the true flowering of German Idealism was still to come, that a “true” philosophy could intervene in the center of practical life and penetrate all areas of life just as the natural sciences had, and even more deeply and comprehensively. According to him, the speculative path of German Idealism, the method of knowing reality through exploring the inner laws of thought and consciousness, was not, as judged by many contemporaries then and now, a failure; rather, it had simply not been completed and had not yet borne its inherent fruits. (Similar expectations can be found in the late Fichte as well, such as in the *Reden an die Deutsche Nation*.) It is evident from several places in his work that Schelling assumed, or at least hoped, that eventually a thinker – and decidedly a German thinker, in his view – would take up and continue this task. In the already quoted introduction to the fragment of *Weltalter*, for instance, we read:

Perhaps there will come one who sings the highest heroic poem, comprehensively in spirit, as is praised by the seers of old, what was, what is, and what will be.⁵⁰

When considering Rudolf Steiner’s life work and his statements about Schelling and German Idealism in light of these statements, an unbiased observer must ask how Steiner’s work, or Anthroposophy, both in its theoretical formulations and its cultural applications, relates to that “true German philosophy” which was the hope of Schelling. Given the extent to which Steiner was indebted to German Idealism, and also the relatively significant influence his ideas have had in various practical applications, it seems not only justified but also required to ask whether and to what extent theoretical and applied Anthroposophy, in fact, breathes the life and the spirit of what Fichte or Schelling aspired to achieve with their ideal of a ‘true’ philosophy that intervenes in practical life.

50 Schelling [1861], 206. It will be difficult to avoid the conclusion that what Rudolf Steiner undertook in his *Occult Science* establishes an attempt of precisely what Schelling hinted at here. Whether one considers this attempt successful in the sense of the goals of German Idealism, or whether Schelling would have viewed it as such, is initially irrelevant. In any case, it is beyond question that Steiner considered himself to be the very man who is capable of providing a thought creation just like the one described by Schelling in the *Weltalter*.

Fichte, for instance, did present an educational model based on idealistic-speculative grounds in his *Reden an die Deutsche Nation* that has certain similarities with Steiner's pedagogy. Yet, one will search in vain for schools where students are taught today according to Fichtean principles, while the Waldorf education movement has spread worldwide and offers a genuine alternative to traditional schooling. Similarly, practical applications of Schelling's philosophy of nature in the modern world are rare, whereas principles developed by Steiner are used today in agricultural businesses, food production, and anthroposophical medicine around the globe. And while, outside of specialized academic circles, works like *Wissenschaftslehre*, *Weltalter*, or *Phänomenologie des Geistes* are hardly ever read, in anthroposophical circles today not only future teachers but also eurythmists, doctors, farmers, gardeners, and people from all walks of life and educational backgrounds study and reflect on the nature of thinking, freedom, or the unfolding of spirit in nature. In reading Steiner, they intellectually follow in the footsteps of Fichte, Schelling, and Hegel, albeit perhaps in a popularized and academically not quite rigorous form.

The hypothetical questions and examples provided above were not meant to endorse the old anthroposophical claim that Anthroposophy has 'completed' or even 'overcome' German Idealism. That is not the point here. Rather, it is to indicate that, given the situation described above, the exploration of the relationship between Steiner and Schelling (or between Anthroposophy and German Idealism as a whole) outlined in this essay is a legitimate and appropriate topic for those who research Anthroposophy today, and also for contemporary philosophical and historical discourses. The reasons why the philosophical community has shied away from engaging with Steiner over the past hundred years, and still avoids it today, are obvious and need not be discussed here. However, soberly considered, it is simply a fact that today, on the 100th anniversary of Steiner's death, neither his image as a problematic 'guru' nor the difficult societal position and reputation of anthroposophists should remain legitimate reasons for avoiding such a discussion in academia, provided that such discourse takes place on equal terms and does not constitute a court held by one over the other. Since recent research has unequivocally demonstrated that Anthroposophy is indeed, at least in some respects, an intellectual offspring of German Idealism, the consequence should be accepted that Anthroposophy and its practical applications are a part of the history of German Idealism, whether one likes

it or not. And who knows: perhaps in the context of such a new, unbiased, and matter-of-fact approach to Steiner, another question might also appear in a new light: namely, whether and to what extent, beyond their purely academic-scientific reception, the impulses of German Idealism are still relevant and alive today.

Bibliography

- Böhme, Jakob: *Mysterium Magnum. Oder: Erklärung über das erste Buch Mosis. Von der Offenbarung Göttlichen Worts durch die drey Principia Göttlichen Wesens*, auch vom Ursprung der Welt und der Schöpfung, in: *Theosophia Revelata. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hoherleuchteten Deutschen Theosophi Jakob Böhmens*. Hamburg 1517, 2713–3525.
- Clement, Christian: *Introduction*, in: *Rudolf Steiner: Schriften – Kritische Ausgabe (SKA)*. Bd. 5: *Schriften zu Mystik, Mysterienwesen und Religionsgeschichte*. Stuttgart 2013.
- *Introduction*, in: *Rudolf Steiner: Schriften – Kritische Ausgabe (SKA)*. Bd. 8,1/2: *Schriften über Anthropogenese und Kosmogonie*. Stuttgart 2018.
- da Veiga, Marcelo: *Wirklichkeit und Freiheit. Die Bedeutung Johann Gottlieb Fichtes für das philosophische Denken Rudolf Steiners*. Dornach 1990.
- Rapp, Dietrich: *Tatort Erkenntnisgrenze*. Heidelberg 2012.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, in: F.W.J. Schellings *philosophische Schriften. Erster Band*. Landshut 1809.
- *Philosophie der Mythologie*, in: *Sämtliche Werke*, II. Abteilung, 2. Band. Stuttgart und Augsburg 1857.
 - *Philosophie der Offenbarung*, in: *Sämtliche Werke*, II. Abteilung, 3. Band. Stuttgart und Augsburg 1858.
 - *Die Weltalter. Bruchstück*, in: *Sämtliche Werke*, I. Abteilung, 8. Band. Stuttgart und Augsburg 1861.
 - *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hamburg 1992.
- Steiner, Rudolf: *Goethes naturwissenschaftliche Schriften*. [EG] Ed. by Marie Steiner. Dornach 1925. GA 1; SKA 1.
- *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung unter besonderer Berücksichtigung Schillers. Zugleich eine Zugabe zu Goethes naturwissenschaftliche Schriften in Kürschners Deutsche National-Litteratur*. [GE] Berlin u. Stuttgart 1886 (²1924). GA 2; SKA 1.
 - *Goethe als Vater einer neuen Ästhetik* (1889), in: GA 30, 23–46.
 - *Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel zu einer ‚Philosophie der Freiheit‘*. [WW] Weimar 1892 (²1925). Extended book version of his dissertation of 1891, titled: *Die Grundfrage der Erkenntnistheorie, mit besonderer Berücksichtigung auf Fichte’s Wis-*

- senschaftslehre. Prolegomena zur Verständigung des philosophierenden Bewußtseins mit sich selbst.* GA 3; SKA 2.
- *Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode.* [PF] Berlin 1894 (²1918, ³1921). GA 4; SKA 2.
 - *Friederich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit.* [FN] Weimar 1895. GA 5; SKA 3.
 - *Goethes Weltanschauung.* [GW] Weimar 1897 (²1918, ³1921). GA 6; SKA 3.
 - *Welt- und Lebensanschauungen im neunzehnten Jahrhundert.* [RP] Berlin 1900/01. SKA 4.
 - *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung.* [MA] Berlin 1901 (Stuttgart ²1924). GA 7; SKA 5.
 - *Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums.* [CM] Berlin 1902 (Leipzig ²⁻⁴1910), Dornach ⁵1925. GA 8; SKA 5.
 - *Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung.* [TH] Berlin 1904 (Leipzig ²1908, Leipzig ³⁻⁵1910, Berlin ⁶⁻⁸1914, Berlin ⁹⁻¹⁸1918, Stuttgart ¹⁹1922). GA 9; SKA 6.
 - *Zur Würdigung Schellings. Zu einem Aufsatz von Dr. R Salinger (1904),* in: GA 34, 497–498.
 - *Theosophie in Deutschland vor hundert Jahren,* in: GA 35, 43–65.
 - *Die Geheimwissenschaft im Umriss.* [GU] Leipzig 1910 (²1913, ³1920, ⁴1925). GA 13; SKA 8, I.
 - *Anthroposophie. Ein Fragment* [AN] (1910, ³1980). GA 45; SKA 6.
 - *Die Rätsel der Philosophie, in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt.* Neuaufgabe von: *Welt- und Lebensanschauungen im neunzehnten Jahrhundert.* [RP] 2 vls. Berlin 1914 (²1918, ³1924). GA 18; SKA 4.
 - *Von Seelenrätselfn.* [VS] Berlin 1917 (²1918). GA 21; SKA 12.
- Sijmons, Jaap: *Phänomenologie und Idealismus. Struktur und Methode der Philosophie Rudolf Steiners.* Basel 2008.
- Traub, Hartmut: *Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners – Grundlegung und Kritik.* Stuttgart 2011.

Christian Clement teaches German language and culture at Brigham Young University in Utah/USA. He is the editor of the Critical Edition of Rudolf Steiner's writings (SKA).

This Open Access article has been published under the Creative Commons Attribution License CC-BY 4.0 (if not stated otherwise). The license permits the unlimited application, spreading and replication in every medium, as long as appropriate credit is given to the original work. The copyright remains with the authors.

Anthroposophie in Deutschland vor hundert (und vor zweihundert) Jahren – Rudolf Steiner und Schelling

Christian Clement

► ENGLISH ORIGINAL

Zusammenfassung

Obgleich das Denken Rudolf Steiners in tiefgehender Weise in der Philosophie des Deutschen Idealismus verankert ist und sich in verschiedenen Hinsichten als Fortführung bzw. Verwandlung der in dieser Tradition zum Ausdruck kommenden Impulse versteht, wurde diesem Aspekt in der bisherigen Steiner-Forschung kaum Beachtung geschenkt. Während zur Bedeutung Kants, Fichtes und Hegels für Steiner bisher nur allererste Ansätze einer systematischen Erforschung vorliegen, gibt es zum Verhältnis des Anthroposophiebegründers zu F.W.J. Schelling so gut wie überhaupt keine nennenswerten Analysen. Der vorliegende Aufsatz möchte daher in einem ersten Angang die verschiedenen Aspekte und Dimensionen der Geistesverwandtschaft Steiners zu dem Philosophen von Leonberg skizzieren und damit zu weiteren Forschungen auf diesem Gebiet anregen.

Schlüsselwörter: Rudolf Steiner, Anthroposophie, Schelling, Deutscher Idealismus

Schwerlich hätte je ein Schwärmer sich an dem Gedanken, in dem Abgrund der Gottheit verschlungen zu seyn, vergnügen können, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit wieder sein eigenes Ich gesetzt. [...] Hier mein Freund stehen wir am Princip aller Schwärmerey. Sie entsteht, wenn sie zum System wird, durch nichts anderes, als durch die objektivierte intellektuelle Anschauung, dadurch, daß man die Anschauung seiner Selbst für die Anschauung eines Objekts außer sich, die Anschauung der inneren intellektualen Welt für die Anschauung einer übersinnlichen Welt außer sich hält. (Schelling 1809, 167f.)

I. Kontext: Rudolf Steiner und der deutsche Idealismus

Ein spannender und immer noch viel zu wenig untersuchter Gegenstand innerhalb der Steiner-Forschung ist die Frage nach dem Verhältnis der anthroposophischen Weltanschauung zu den Denksystemen des Deutschen Idealismus. So wurde die Erkenntnistheorie des jungen Steiner zumeist von seiner Rezeption Goethes und Fichtes her verstanden, sein ethischer Individualismus hingegen als in der Nähe von Nietzsche und Stirner stehend und seine Anthroposophie überwiegend als ‚theosophisch‘ geprägt verstanden. Erst in jüngerer Zeit ist die Frage in den Horizont der Steiner-Forschung gerückt, ob nicht bestimmte im Rahmen des Deutschen Idealismus entwickelte Gedankenbildungen, die Steiner nachweislich vor Goethe, vor Nietzsche und vor der Theosophie kennenlernte, für ein Verständnis der Entwicklung und der ideengeschichtlichen Einordnung seines Denkens mindestens genauso bedeutsam (und vielleicht sogar bedeutsamer) sind, als die oben genannten Bezüge.

Den Schwerpunkt im bisherigen Diskurs über das Verhältnis Steiners zum Deutschen Idealismus bildete stets Johann Gottlieb Fichte. Und das mit gutem Grund; hatte doch Steiner sich schon in seiner Dissertation intensiv mit Fichte auseinandergesetzt und auch später immer wieder auf den Begründer der *Wissenschaftslehre* Bezug genommen. Dennoch ist es bezeichnend für die Goethe-Fixierung der bisherigen Steiner-Forschung, dass es nach Steiners Tod gute 65 Jahre dauerte, bis Marcelo da Veiga die erste signifikante Studie zum Verhältnis der beiden Denker vorgelegt hat.¹ Und obwohl diese Studie durchaus überzeugend eine zentrale Bedeutung Fichtes

1 Da Veiga (1990).

für das philosophische Denken Rudolf Steiners nachweisen konnte, dauerte es weitere 21 Jahre, bis dieser Forschungsansatz von Hartmut Traub wieder aufgenommen und erweitert worden ist.²

Nach Traub stehen im Kontext von Steiners philosophischer Fichte-Rezeption viele unbeantwortete Fragen im Raum und an zahlreichen Stellen erscheint es fraglich, ob Steiner die Gedanken Fichtes im Sinne ihres Schöpfers richtig verstanden und in seinen Texten sachgemäß dargestellt oder diese nicht vielmehr im Sinne seiner eigenen Ziele instrumentalisiert und dabei verkürzt und verzerrt hat. Seine Arbeit zu dieser Frage, die aufgrund dieses Befundes in der anthroposophischen Szene auf viel Widerspruch gestoßen ist,³ hat faszinierendes interpretatorisches Neuland eröffnet, etwa durch den Nachweis, dass Steiner nicht nur von Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), sondern auch von dessen Sohn Immanuel Hermann (1796–1879) nachhaltig inspiriert worden ist. Außerdem legt Traub schlüssig dar, dass die beiden Fichtes ihre Spuren nicht nur im philosophischen Werk Steiners hinterlassen haben, sondern auch in späteren theosophischen und anthroposophischen Gedankenbildungen. Wenn daher auch die Einzelheiten von Traubs Interpretation wohl noch auf lange Zeit Material für kontroverse Diskussionen zwischen Philosophiehistorikern und Anthroposophen liefern werden, so wird doch die Forschung hinter seine zentrale Einsicht sicher nicht mehr zurückgehen können, dass die philosophische Grundlegung der Weltanschauung Rudolf Steiners nur vor dem Hintergrund seiner Rezeption der klassischen deutschen Philosophie verstanden werden kann.

Im Folgenden soll an diesen Diskurs angeknüpft und der Blick darauf gerichtet werden, inwieweit an der philosophischen ‚Grundlegung‘ der Anthroposophie neben Goethe, Nietzsche, Stirner und den Fichtes auch andere Denker beteiligt waren. Dabei soll besonders die Beziehung Steiners zu Friedrich Wilhelm Joseph Schelling im Mittelpunkt stehen.

Charakteristisch für diese Darstellung ist ein vorläufiger und skizzenhafter Duktus, welcher daraus resultiert, dass die Untersuchung ein bisher

2 Traub (2011).

3 Traub geht in seiner Untersuchung mit der innerhalb der binnenanthroposophischen Rezeption zu findenden Anschauung von der ‚Vollendung‘ und ‚Überwindung‘ der Fichte’schen Philosophie durch Steiner hart ins Gericht. Steiner erscheint in seiner Darstellung weniger als Vollender und mehr als Epigone Fichtes. Auch von einer ‚Überwindung‘ Fichtes durch Steiner könne nicht die Rede sein, da Steiner sein philosophisches Vorbild oft missdeutet habe und insgesamt an dessen Reflexionsniveau und philosophisches Problembewusstsein nicht heranreiche.

unbearbeitetes Feld betritt und dass sie ursprünglich als mündlicher Vortrag konzipiert war, nämlich für ein Kolloquium an der Alanus-Hochschule in Alfter am 24. Mai 2014. Der Titel dieses Vortrags lautete: *Rudolf Steiner und sein romantischer ‚Doppelgänger‘: Zum Einfluss Schellings auf die beiden theoretischen Grundlegungen der Anthroposophie*. Für die gegenwärtige Veröffentlichung in den *Steiner Studies* wurde der Text bearbeitet, um einige Hinweise und Fußnoten erweitert und neu betitelt, hat aber seinen einführenden und skizzenhaften Charakter naturgemäß beibehalten. Nur in einem allerersten und meist nur an der Oberfläche kratzenden Angang wird hier das Verhältnis Steiners zu Schelling beleuchtet. Zu einer sachgemäßen und kritischen Behandlung des Themas wären vielfache weitere Betrachtungen nötig.

Man trifft, wenn man die Frage nach dem Verhältnis Steiners zum Deutschen Idealismus ins Auge fasst, schon im Zusammenhang mit Kant (1724–1804) auf klärungsbedürftige Fragen. Steiner hat bekanntlich an vielen Stellen und mit starken Worten behauptet, dass sein Denken sich an Goethe anlehne und damit wie dieser in striktem Gegensatz zu Kant stehe. Seine Invektiven gegen den „ungesunden Kant-Glauben“ (WW, VII) seiner Zeit und seine oft kritische, ja bisweilen abwertende Sicht auf den Kantianismus sind dem Leser seiner Standardwerke bekannt. (Dabei wird freilich nicht immer gesehen, dass sich die Kritik an vielen Stellen nicht auf Kant selbst, sondern auf dessen Epigonen und deren Einfluss auf das allgemeine Zeitbewusstsein bezieht.)⁴ Innerhalb der anthroposophischen Literatur hat sich die These vom prinzipiellen Gegensatz zwischen ‚Goetheanismus‘ und ‚Kantianismus‘ als fester Topos etabliert und ist erst jüngst wieder von Dietrich Rapp⁵ eloquent vertreten worden. Doch zeichnet sich auch hier eine Wende innerhalb der Steiner-Forschung ab. So hat Traub im Rahmen seiner Studie auf eine Reihe von tiefgreifenden inneren Zusammenhängen und Abhängigkeiten zwischen Steiner und Kant hingedeutet.⁶ Und auch in den Einleitungen zur Kritischen Ausgabe ist wiederholt darauf hingewiesen worden, dass Steiner an mehreren Stellen durchaus transzendentalphiloso-

4 Schon das angeführte berühmte Zitat macht ja deutlich, dass Steiner darin nicht Kant selbst angreift, sondern etwas, dass er bei seinen Zeitgenossen als „Kant-Glauben“ wahrnahm.

5 Vgl. Rapp (2012). Der diesem Text zugrundeliegende Vortrag wurde, wie gesagt, im Jahr 2014 gehalten.

6 Vgl. Traub (2011), 42–103.

phisch argumentiert.⁷ Man wird davon ausgehen können, dass sich aus weiteren Forschungen in dieser Richtung immer deutlicher ergeben wird, dass Steiner trotz seiner oft und markig vorgebrachten Kritik an dem Denker aus Königsberg diesem in mancher Hinsicht näherstand und mehr verpflichtet war, als aus seinen eigenen Verlautbarungen zu diesem Verhältnis deutlich wird.⁸

Philosophiegeschichtlich ist auch das Verhältnis des Steiner'schen Denkens zu Hegel von besonderem Interesse und hat daher zumindest vereinzelt bereits das Interesse der Forschung auf sich gezogen. Jaap Sijmons geht in seiner Studie zu *Struktur und Methode der Philosophie Rudolf Steiners* so weit, Hegel und Goethe als die beiden zentralen gedanklichen Bezugspunkte des frühen Steiner zu deuten und versteht das philosophische Denken Steiners insgesamt als Versuch einer „Synthese von Hegel und Goethe“.⁹

So reizvoll eine Einbeziehung Kants, Fichtes und Hegels in die vorliegende Untersuchung wäre, so muss auf eine solche im gegenwärtigen Zusammenhang verzichtet werden. Nur die vierte zentrale Gestalt innerhalb des deutschen Idealismus, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854), soll hier näher betrachtet werden, und auch dies kann nur, wie gesagt, andeutungsweise geschehen. Steiners Verhältnis zu diesem Denker ist bisher kaum nennenswerte Beachtung geschenkt worden,¹⁰ obwohl vielfache Hinweise auf diesen und tiefgehende gedankliche Verbindungen und Verwandtschaften überall in Steiners Werk zu bemerken sind. Dies gilt zum

7 Vgl. etwa SKA 5, 241 sowie SKA 2, XXIX u. XXXVII–XLI.

8 Auch wird man mit Blick auf das anthroposophische Modell der Bewusstseinsentwicklung darauf hinweisen müssen, dass nach Steiner ein Durchgang des Menschen durch die in der kantischen Philosophie beschriebene und begründete Abgeschlossenheit des gewöhnlichen Bewusstseins von der Wirklichkeit ein notwendiger Aspekt des ‚Bewusstseinsseelen-Zeitalters‘ ist, durch welches die Menschheit nach Steiner in der neueren Zeit hindurchgeht und hindurchgehen muss. Ferner beschreibt er in *Von Seelenrätselfn* und an anderen Stellen das „Erleben an Erkenntnisgrenzen“ wie die von Kant beschriebenen als wichtigen Aspekt der Schulung des gewöhnlichen Bewusstseins in seinem Übergang zum übersinnlichen bzw. anthroposophischen Bewusstsein (vgl. VS, 207–212). Für den Anthroposophen Steiner sind Kant und der Kantianismus somit Symptome für eine zwar notwendige, aber zu überwindende Stufe der menschlichen Bewusstseinsentwicklung.

9 Sijmons (2008), 55. Dieser Ansatz erscheint jedoch in Anbetracht der Arbeiten Traubs über Fichtes Bedeutung für die Anthroposophie als fragwürdig.

10 Helmut Zander ignoriert die Bedeutung Schellings für Steiner völlig, und auch bei Traub finden sich nur verstreute Hinweise auf diesen Denker. Einige Andeutungen finden sich bei Sijmons (2008), allerdings bleibt auch hier alles bei vagen Hinweisen.

einen für Steiners philosophisches Denken, insbesondere für seine monistische Wirklichkeitsauffassung, seinen Erkenntnisbegriff und sein Verständnis der Freiheit als Ausdruck nicht einer Eigenschaft, sondern des Wesens des Menschen.¹¹ Es gilt aber auch für die theosophischen und anthroposophischen Gedankenbildungen Steiners. Die Spätphilosophie Schellings, und besonders die Vortragszyklen über *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung*, enthalten vielfache Gesichtspunkte, die auch bei Steiner zum Vorschein kommen, besonders in der Zeit seiner Hinwendung zur Theosophie.¹²

Steiners Verhältnis zu Schelling ist auch deshalb besonders spannend, weil sich bei beiden Denkern eine deutlich sichtbare und daher auch von den Zeitgenossen wahrgenommene und kommentierte Wende von einer am Ideal der Wissenschaft orientierten idealistischen Philosophie zu einer mystisch-esoterischen Anschauungsweise vollzogen hat, bei der es in beiden Fällen darum geht, das menschliche Gedankenerleben über das Paradigma des philosophischen und kritisch-wissenschaftlichen Denkens hinaus in ein neues und noch unerforschtes Gebiet des Erlebens und Erkennens zu führen. Und bei beiden war eine Begegnung mit theosophischen Vorstellungen der äußere Auslöser dafür: im Falle Steiners die Vorstellungen der anglo-indischen Theosophie (vertreten durch Alfred Sinnet, Helena Petrovna Blavatskys, Annie Besant und Charles Leadbeater)¹³ und bei Schelling die Texte Jakob Böhmes und dessen Deutung durch Franz Baader.

Rudolf Steiner hat, nach dem Befund der *Einleitung* zum 5. Band der Kritischen Ausgabe, nicht nur wie bisher allgemein angenommen eine, sondern tatsächlich zwei philosophische Grundlegungen seines späteren anthroposophischen Denkens vorgelegt. Nämlich bis zur *Philosophie der Freiheit* eine erkenntnistheoretisch orientierte und dann, in den Schriften nach der Jahrhundertwende, eine an Schelling angelehnte mehr bewusstseinsphilosophisch ausgerichtete. Im Folgenden soll an diesen Befund angeknüpft und

11 Sijmons etwa geht ganz selbstverständlich davon aus, dass die *Freiheitsschrift* zur ständigen Lektüre Steiners gehörte. (vgl. ebd., 342 f.) „In Schellings Freiheitsschrift finden wir also schon ausgeprägt diese ‚Doppelnatur‘ der Subjektivität als ex-zentrisches, ex-statisches Sonder- und Zentralwesen, die auch Steiner der menschlichen Freiheit zugrunde legt“. Eine wirklich eingehende Studie zum Verhältnis der Schelling'schen *Freiheitsschrift* von 1809 zu Steiners *Philosophie der Freiheit* von 1894 steht allerdings derzeit noch aus.

12 Vgl. hierzu besonders die *Einleitung* zu Band 8 der SKA (IX; XIII–XVI; XLV–LXIII).

13 Siehe dazu die *Einleitungen* zu den Bänden 6, 7 und 8 der SKA.

gezeigt werden, dass Steiners Ideen in beiden Kontexten eine bemerkenswerte Nähe zu Vorstellungen aufweisen, die sich auch bei Schelling finden. Dabei wird sich zeigen, dass nicht nur die philosophischen Frühschriften, sondern auch die *Christentums*-Schrift von 1902 und die anschließenden theosophisch-anthroposophischen Hauptwerke Steiners (also die *Theosophie* von 1904 und die *Geheimwissenschaft* von 1910) deutliche Spuren dieser Affinität und Verwandtschaft aufweisen.¹⁴

II. Steiners frühe Schelling-Rezeption (1881–1904)

Um einen Ausgangspunkt zu schaffen, von dem aus das Verhältnis zwischen Steiner und Schelling beleuchtet werden kann, soll zunächst ein Überblick über einige zentrale Äußerungen Steiners über den Philosophen aus Leonberg gegeben werden. Dabei möchte ich mich zunächst, um der an dieser Stelle notwendigen Kürze willen, auf seine Texte bis 1904 beschränken.¹⁵

Schellings Einfluss auf den jungen Steiner

Die früheste überlieferte Äußerung zu Schelling ist ein in der Literatur oft zitierter Jugendbrief aus dem Jahre 1881, in dem Steiner eine Faszination mit dem Konzept der intellektuellen Anschauung zum Ausdruck bringt, dem er offenbar in Schellings *Philosophischen Briefen über Kriticismus und Dogmatismus* (1795/96) begegnet war. Emphatisch zitiert er Schellings Aussagen über jenes „geheime, wunderbare Vermögen [...] uns [...] in unser innerstes [...] Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das

14 Das an dieser Stelle und in dieser Untersuchung insgesamt die Rede von einer „Affinität“ und „Verwandtschaft“ des Denkens bei Steiner und Schelling nicht im eindimensionalen Sinne einer bloßen ‚Rezeption‘ des einen durch den anderen gemeint ist, dürfte von der Natur der Sache her wohl eigentlich selbstverständlich sein. Dass intertextuelle bzw. interkognitive Beziehungen nie in nur einer Richtung verlaufen, dürfte sich spätestens seit Julia Kristeva herumgesprochen haben. Es soll aber doch, angesichts des oft polemischen Charakters von Diskussionen in *anthroposophics*, hier angemerkt werden.

15 Zumindest erwähnt werden soll, dass Steiner auch danach noch wesentliche Äußerungen über Schelling gemacht hat, vor allem 1918 in der Schrift *Vom Menschenrätsel* (vgl. SKA 12: VM, 42–55).

Ewige in uns anzuschauen“ und teilt seinem Freund ... Köck mit, dass er glaube, dieses Vermögen „ganz klar“ an sich selbst entdeckt zu haben.¹⁶

Ich zitiere diese Stelle hier weniger, um auf das Konzept der intellektuellen Anschauung einzugehen, sondern weil sie zeigt, dass Steiner um 1880 zumindest die *Philosophischen Briefe* Schellings bereits gelesen hatte.¹⁷ Dies ist insofern von Bedeutung, als diese Texte bereits die Grundzüge von Schellings identitätsphilosophischem Denkens enthalten, welche, wie später noch gezeigt werden soll, in einem engen Verhältnis zu Steiners philosophischen Frühschriften stehen.

Schelling im Kontext von Steiners Goethe-Rezeption

Betrachten wir zunächst jene Phase in Steiners Biographie, in der er ab 1884 als Herausgeber der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes arbeitete.¹⁸ In den Texten dieser Zeit erwähnt Steiner den „frühen“ Schelling lobend als Nachfolger und radikalen Weiterdenker der Fichte'schen Ich-Philosophie, und zudem als tiefeschürfenden Naturphilosophen, dessen Vorstellungen zur Natur Goethe tief beeindruckt und beeinflusst hätten.¹⁹ Der „späte“

16 Die Passage lautet: „[...] mein Bestreben war voriges Jahr, zu erforschen, ob es denn wahr wäre, was Schelling sagt: ‚Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen.‘ Ich glaubte und glaube nun noch, jenes innerste Vermögen ganz klar an mir entdeckt zu haben – geahnt habe ich es ja schon längst –; die ganze idealistische Philosophie steht nun in einer wesentlich modifizierten Gestalt vor mir; was ist eine schlaflose Nacht gegen solch einen Fund!“ (GA 38/1, 10 f.).

17 Außer diesem Brief gibt es kaum eindeutige Quellen für ein frühes Studium Schellings bei Steiner. Die Autobiographie spricht für die Sommermonate des Jahres 1879 nur von ausgedehnten „philosophischen Studien“ (ML, 33), in deren Verlauf Steiner sich nach seiner bisherigen Lektüre Kants und Fichtes nun auch zu Hegel und Schelling „durchgerungen“ habe (ebd.). Welche Texte er las und welche Ideen ihn besonders anregen, verrät Steiner hier nicht.

18 Die unmittelbaren Textzeugen dieser Phase sind vor allem die *Einleitungen* die Steiner zu den von ihm besorgten fünf Bänden der historisch-kritischen Goethe-Ausgabe Kürschners zwischen 1882 und 1897 verfasst hat, sowie seine Erstlingsschrift von 1884, die *Grundlegung einer Erkenntnistheorie der goetheschen Weltanschauung*.

19 So heißt es etwa in den *Einleitungen* zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften: „Viel mehr Berührungspunkte hatte Goethe mit dem jungen Schelling. Dieser war ein Schüler Fichtes. Er führte aber nicht nur die Analyse der Tätigkeit des ‚Ich‘ weiter, sondern er verfolgte auch jene Tätigkeit innerhalb des Bewußtseins, durch welches das letztere die *Natur* erfaßt. Das, was sich

Schelling hingegen wird kritisch betrachtet als ein Denker, der im Alter in bestimmte dogmatische Positionen zurückgefallen sei, die er in seinen früheren Schriften mit Hilfe Fichte'scher Denkformen bereits überwunden hatte.²⁰ Ferner moniert Steiner, dass der „späte“ Schelling postuliert habe, „daß wir einen positiven Weltinhalt haben können, ohne die Überzeugung, daß er existiere, und daß wir dieses Daß erst durch höhere Erfahrung gewinnen müssen“ (EG, 135). Diese Berufung auf die Notwendigkeit einer „höheren Erfahrung“ findet der junge Steiner so „unbegreiflich“, dass er sie sich nicht anders erklären kann als das Schelling „in seiner späteren Zeit den Standpunkt seiner Jugend [...] selbst nicht mehr verstanden“ habe (ebd.).²¹

im Ich beim Erkennen der Natur abspielt, schien Schelling zugleich das Objektive der Natur, das eigentliche Prinzip in ihr zu sein [...]. Durch diese Lehre, die Goethe teils aus Schellings Schriften, teils aus persönlichem Umgange mit dem Philosophen kennen lernte, wurde der Dichter wieder um eine Stufe höher gebracht. Jetzt entwickelte sich bei ihm die Ansicht, daß seine Tendenz darauf gehe, von dem Fertigen, dem Produkte zu dem Werdenden, Produzierenden fortzuschreiten. Und mit entschiedenem Anklang an Schelling schreibt er im Aufsatz ‚Anschauende Urteilskraft‘, daß sein Streben war, sich ‚durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren *Produktionen* würdig zu machen‘“ (EG, 170 f.).

20 Steiners Kritik im Einzelnen lautet, der späte Schelling habe „die Essenz der Welt in einem Transsubjektiven“ gesucht und daran geglaubt, „daß die subjektive Welt, die [...] deshalb auch bloße Vorstellungswelt ist, nichts für die Wirklichkeit selbst, sondern einzig und allein etwas für das menschliche Bewusstsein bedeutet.“ (EG, 112). Er habe ferner „den Weltgrund in einem dem Bewußtsein Fremden, Jenseitigen“ gesucht und sei „von der essentiellen Differenz von Denken und Sein“ ausgegangen. Gegenüber dieser (übrigens sehr fragwürdigen) Darstellung der Schelling'schen Spätphilosophie profiliert Steiner dann seine eigene Position als eine solche, die „vorurteilslos auf das allein Gewisse, das Denken, los[geht] und weiß, daß sie außer dem Denken kein Sein finden kann“ (EG, 117).

21 Es lässt sich leicht zeigen, dass diese Kritik ein Zerrbild dessen ist, was Schelling in seinen späten Vorlesungen zum Ausdruck bringen wollte, und dass Steiners Kritik am Kern der sogenannten Positiven Philosophie Schellings vorbeigeht. Sie lässt sich verstehen als Ausdruck eines gewissen philosophischen Freund-Feind-Bildes, auf dessen Grundlage Steiner damals operierte und welches sich noch in *Wahrheit und Wissenschaft* sowie in der *Philosophie der Freiheit* findet. Steiner verteidigte damals den Standpunkt, dass der „übersinnliche Urgrund“ der Dinge nicht „außerhalb der uns gegebenen sinnlichen und geistigen Welt zu suchen“ sei (WW, VIII), sondern innerhalb derselben; und dass es deshalb keiner besonderen höheren Erfahrung bedürfe, um von diesem Urgrund zu wissen. Vielmehr könne dieser „Urgrund“ in einer unvoreingenommenen Beobachtung des eigenen Bewusstseins selbst gefunden werden, und zwar im „Denken“ (ebd.). Offenbar war Steiner sich in seinen frühen Texten noch nicht der Tatsache voll bewusst, die später ins Zentrum seiner Anthroposophie treten sollte: dass nämlich sein eigenes inneres Erleben der Wirklichkeit nicht einfach nur einen ‚richtigen‘ theoretischen Standpunkt gegenüber einem ‚irrtümlichen‘ darstellte, sondern eine höhere Stufe des Bewusstseins, zu welcher man

Auf die Frage, ob diese Kritik sachlich Schellings Spätphilosophie wirklich trifft, kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Wichtig ist für das Gesamtbild, dass Steiner später diese Kritik teils wieder zurückgenommen hat, und teils sogar die hier kritisieren Positionen selbst übernommen hat, nämlich z. B. den Rekurs auf eine über der bloßen Reflexion stehende „höhere Erfahrung“. Seine Kritik am späten Schelling in den 80er Jahren könnte somit als biografisch interessanter Ausdruck eines Unbehagens an einem ins Mystisch-Esoterische umschlagenden Idealismus verstanden werden, der in seinem eigenen Denken zwar angelegt war, ihm zu dieser Zeit aber noch nicht zum Bewusstsein, zumindest nicht zum Ausdruck kam.

Der frühe Steiner über die Ästhetik Schellings

Ein weiterer interessanter Aspekt der frühen Schelling-Rezeption Steiners ist der Aufsatz *Goethe als Vater einer neuen Ästhetik* aus dem Jahre 1889.²² Steiner stellt hier die Schelling'schen Anschauungen über Kunst

nicht dadurch kommt, dass man falsche Vorstellungen durch richtige ersetzt, sondern durch eine mühsame und das ganze Wesen des Menschen einbeziehende Transformation des gewöhnlichen Bewusstseins.

22 Der entscheidende Passus hier lautet: „Mit dem Begriffe des Scheines in diesem Zusammenhange steht Schiller als Ästhetiker einzig da, unübertroffen, unerreicht. Hier hätte man weiter bauen sollen und die zunächst nur einseitige Lösung des Schönheitsproblem es durch die Anlehnung an Goethes Kunstbetrachtung weiterführen sollen. Statt dessen tritt Schelling mit einer vollständig verfehlten Grundansicht auf den Plan und inauguriert einen Irrtum, aus dem die deutsche Ästhetik nicht wieder herausgekommen ist. Wie die ganze moderne Philosophie findet auch Schelling die Aufgabe des höchsten menschlichen Strebens in dem Erfassen der ewigen Urbilder der Dinge. Der Geist schreitet hinweg über die wirkliche Welt und erhebt sich zu den Höhen, wo das Göttliche thronet. Dort geht ihm alle Wahrheit und Schönheit auf. Nur was ewig ist, ist wahr und ist auch schön. Die eigentliche Schönheit kann also nach Schelling nur der schauen, der sich zur höchsten Wahrheit erhebt, denn sie sind ja nur eines und dasselbe. Alle sinnliche Schönheit ist ja nur ein schwacher Abglanz jener unendlichen Schönheit, die wir nie mit den Sinnen wahrnehmen können. Wir sehen, worauf das hinauskommt: Das Kunstwerk ist nicht um seiner selbst willen und durch das, was es ist, schön, sondern weil es die Idee der Schönheit abbildet. Es ist dann nur eine Konsequenz dieser Ansicht, daß der Inhalt der Kunst derselbe ist wie jener der Wissenschaft, weil sie ja beide die ewige Wahrheit, die zugleich Schönheit ist, zugrunde legen. Für Schelling ist Kunst nur die objektiv gewordene Wissenschaft. Worauf es nun hier ankommt, das ist, woran sich unser Wohlgefallen am Kunstwerke knüpft. Das ist hier nur die ausgedrückte Idee. Das sinnliche Bild ist nur Ausdrucksmittel, die Form, in der sich ein übersinnlicher Inhalt ausspricht. Und hierin folgen alle Ästhetiker der idealistischen Richtung Schellings“ (GA 30, 37 f.).

und Schönheit recht pauschal in die Nähe der Hegel'schen und unterzieht dann die postulierte ‚hegel-schellingsche Ästhetik‘ einer scharfen Kritik. Es sei nämlich in Friederich Schillers ästhetischen *Briefen* die idealistische Ästhetik mit dem Begriff des „schönen Scheins“ auf einen Höhepunkt geführt worden, von dem aus Schelling und Hegel dann wieder zurückgefallen seien auf einen „platonisierenden“ Standpunkt, welchen es mit Hilfe Goethes zu überwinden gelte.²³

Auch hier soll nicht erörtert werden, ob und inwiefern diese Einordnung und Kritik der Ästhetik Schellings als Rückfall sachlich zutrifft. Es soll nur festgehalten werden, dass auch hier etwas, das Steiner zunächst an Schelling auszusetzen hat, nämlich eine platonisierende Tendenz, später in seinem eigenen Denken hervortritt.²⁴

Schelling in den philosophischen Schriften Steiners

Kommen wir nun zu den eigentlichen philosophischen Schriften Steiners, also zur Dissertation von 1891, später erweitert zu *Wahrheit und Wissenschaft*, und zur *Philosophie der Freiheit* von 1894. Nach dem oben skizzierten kurzen Rezeptionsbericht würde man vielleicht erwarten, in diesen Texten eine ausführliche und dezidierte Auseinandersetzung mit Schelling anzutreffen. Dies ist aber nicht der Fall. Steiner nennt Schelling zwar in beiden

23 Derselbe Vorwurf findet sich übrigens auch in Steiners Schrift über Friedrich Nietzsche (1895): „Für Schelling zum Beispiel ist alle sinnliche Schönheit nur ein Abglanz jener unendlichen Schönheit, die wir nie mit den Sinnen wahrnehmen können. Das Kunstwerk ist nicht um seiner selbst willen und durch das, was es ist, schön, sondern weil es die Idee der Schönheit abbildet. Das sinnliche Bild ist nur ein Ausdrucksmittel, nur die Form für einen übersinnlichen Inhalt. Und Hegel nennt das Schöne ‚das sinnliche Scheinen der Idee‘. Ähnliches kann man auch bei den andern deutschen Ästhetikern finden“ (FN, 79).

24 In einem späteren Zusatz stellt Steiner im Hinblick auf diese scheinbare Kritik am Platonismus fest: „Mit der ‚verfehlten Grundansicht‘ Schellings ist keineswegs gemeint das Erheben des Geistes ‚zu den Höhen, wo das Göttliche thronet‘, sondern die Anwendung, die Schelling davon auf die Betrachtung der Kunst macht. Es soll das besonders hervorgehoben werden, damit das hier gegen Schelling Gesagte nicht mit den Kritiken verwechselt werde, die vielfach gegenwärtig im Umlauf sind gegen diesen Philosophen und gegen den philosophischen Idealismus überhaupt. Man kann Schelling sehr hoch stellen, wie es der Verfasser dieser Abhandlung tut, und dennoch gegen Einzelheiten in seinen Leistungen viel einzuwenden haben“ (GA 30, 46). Zu Steiners zweideutiger bzw. sich wandelnder Haltung gegenüber dem Platonismus vgl. auch die entsprechenden Anmerkungen und Stellenkommentare zu der Schrift *Goethes Weltanschauung* im 3. Band der SKA.

Werken beim Namen, setzt sich aber inhaltlich kaum mit ihm auseinander. Stattdessen bringt er nur Allgemeinplätze, etwa das Schlagwort vom „kühnen Naturphilosophen“, um vor deren Hintergrund vor allem die eigene Position zu profilieren.²⁵

Betrachtet man also nur die Textoberfläche, dann könnte man zu dem paradoxen Ergebnis kommen, dass die eigentlich philosophischen Schriften Steiners für die Untersuchung seiner Schelling-Rezeption die am wenigsten brauchbaren seien. Sieht man allerdings von den ausdrücklichen Bezugnahmen ab und betrachtet die gedankliche Substanz der Texte, so treten die vielfachen und tiefgehenden Bezüge zu Schellings identitätsphilosophischem Denken deutlich hervor. Schelling ist also gerade in den Passagen der Freiheitsphilosophie präsent, in denen er namentlich nicht genannt wird. Indem wir dies in den folgenden Abschnitten zu zeigen versuchen, kann in der hier geforderten Kürze auf vieles nur hingedeutet werden und es wird beim Leser zum vollen Verständnis der Bezüge eine gewisse Bekanntschaft mit Steiners Argumentation in der *Philosophie der Freiheit* vorausgesetzt.

Die erste Passage von Schelling, die ich in diesem Zusammenhang zitieren möchte, stammt aus den *Philosophischen Briefen*.

Wenn es aber in uns ein reines Bewußtseyn giebt, das, von äussern Dingen unabhängig, von keiner äussern Macht überwältigt, sich selbst trägt und unterhält, so ist dies eigentlich, „was Archimed bedurfte, aber nicht fand, ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann [...]“. (Schelling 1809, 270)²⁶

25 In *Wahrheit und Wissenschaft* erscheint Schelling nur ganz allgemein als ein Vertreter der idealistischen Philosophie neben Fichte und Hegel, denen Steiner dort eine pauschale philosophische Grabrede hält. Der Idealismus im Allgemeinen wird hier zwar gepriesen als ein „kühnes“ Denken, welches „die Urprinzipien der Dinge innerhalb des Diesseits der menschlichen Vernunft“ gesucht habe. Doch hätten die „stolzen Gedankengebäude“ der Idealisten des erkenntnistheoretischen Fundaments entbehrt und trotz manches Guten „Irrtum auf Irrtum, Einseitigkeit auf Einseitigkeit“ gebaut und so sei die gesamte Strömung „von den Stürmen einer philosophiefeindlichen Zeit [...] erbarmungslos hinweggefegt“ worden (WW, VIII f.). Ähnlich enttäuschend sind Steiners Aussagen in der *Philosophie der Freiheit*. Auch hier geht Steiner inhaltlich auf Schelling und seine spezifische Eigenheit als Denker kaum ein. Stattdessen benutzt er das Schlagwort vom „kühnen Naturphilosophen“ (PF, 48) als polemische Folie, um dagegen die eigene Theorie vom Denken als einem Nachschaffen der Wirklichkeit zu profilieren.

26 Das hier von Steiner paraphrasierte Wort über Archimedes übernimmt er wahrscheinlich von Kant aus dessen Abhandlung *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie*.

Kenner von Steiners *Philosophie der Freiheit* werden sofort bemerkt haben, dass diese Aussage über die sich selbst tragende Natur des Denkens dort in fast identischer Form wieder auftaucht. So heißt es bei Steiner:

Damit betrachte ich für genügend gerechtfertigt, wenn ich in meiner Weltbetrachtung von dem Denken ausgehe. Als Archimedes den Hebel erfunden hatte, da glaubte er mit seiner Hilfe den ganzen Kosmos aus den Angeln heben zu können, wenn er nur einen Punkt fände, wo er sein Instrument aufstützen könnte. Er brauchte etwas, was durch sich selbst, nicht durch anderes getragen wird. Im Denken haben wir ein Prinzip, das durch sich selbst besteht. Von hier aus sei es versucht, die Welt zu begreifen. (PF, 51)

Ein weiteres Beispiel sind Steiners Darlegungen über die Beobachtung des Denkens. In der *Philosophie der Freiheit* ist die Selbstanschauung des Denkens der zentrale methodische Schlüssel zur Überwindung des Subjekt-Objekt Dualismus im gewöhnlichen Bewusstsein. „Wenn das Denken den Blick auf seine eigene Tätigkeit richtet“, heißt es da, „dann hat es seine ureigene Wesenheit, also sein Subjekt, als Objekt zum Gegenstande“ (PF, 60). „Die Tätigkeit, die der Mensch als denkendes Wesen ausübt, ist also keine bloß subjektive, sondern eine solche, die weder subjektiv noch objektiv ist, eine über diese beiden Begriffe hinausgehende“ (ebd., 61). Man vergleiche damit die folgende Aussage Schellings:

Nur in der Selbstanschauung eines Geistes also ist Identität von Vorstellung und Gegenstand. Also müßte sich, um jene absolute Übereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand, worauf die Realität unsers ganzen Wissens beruht, darthun zu können, erweisen lassen, daß der Geist, indem er überhaupt Objekte anschaut, nur sich selbst anschaut. [...] [Dazu] ist nothwendig, daß man sich jenes Standpunkts bemächtige, auf welchem Subjekt und Objekt in uns, Angeschauetes und Anschauendes, identisch sind. Dies kann nicht geschehen als vermöge einer freyen Handlung. (Schelling 1809, 223)

Oder betrachten wir die daraus gefolgerte Ansicht Steiners, dass die Natur des Denkens, der Inhalt der Begriffe dem Menschen völlig durchsichtig sei. In der *Philosophie der Freiheit* lesen wir:

Eben weil wir [das Denken] selbst hervorbringen, kennen wir das Charakteristische seines Verlaufs, die Art, wie sich das dabei in Betracht kommende Geschehen vollzieht. [...] Warum für meine Beobachtung der Donner auf den Blitz folgt, weiß ich nicht ohne weiteres; warum mein Denken den Begriff Donner mit dem des Blitzes verbindet, weiß ich unmittelbar aus den Inhalten der beiden Begriffe. Es kommt natürlich gar nicht darauf an, ob ich die richtigen Begriffe von Blitz und Donner habe. Der Zusammenhang derer, die ich habe, ist mir klar und zwar durch sie selbst. (PF, 43 f.)

Vergleichen wir damit die folgende Stelle Schellings, bei der freilich im Auge zu behalten ist, dass hier der Begriff des „Absoluten“ diejenige Funktion einnimmt, die bei Steiner das reine Denken innehat:

[...] über das Absolute selbst, als solches, [ist] kein Streit möglich. Denn im Gebiete des Absoluten selbst gelten keine andre als bloß analytische Sätze, hier wird kein anderes Gesetz, als das der Identität befolgt, hier haben wir mit keinen Beweisen, sondern nur mit Analysen, nicht mit mittelbarer Erkenntnis, sondern nur mit unmittelbarem Wissen zu thun – kurz, hier ist alles begreiflich. (Schelling 1809, 151)

Als letztes Beispiel sei noch die folgende Passage zitiert, in der Schelling den Erkenntnisvorgang als Zusammenwirken von Wahrnehmung und Denken beschreibt und daraus die Folgerung zieht, dass die Wirklichkeit im menschlichen Bewusstsein in diese zwei Komponenten zerfällt und im Erkennen wieder vereinigt wird. Die Passage nimmt in gewissem Sinne den gedanklichen Kern der Steiner'schen Erkenntnistheorie vollständig vorweg:

[...] in der Anschauung müssen vereinigt werden – zusammentreffen, wechselseitig sich bestimmen und beschränken, zwei ursprünglich, und ihrer Natur nach auch entgegengesetzte Tätigkeiten. Die eine derselben wird positiver Art, die andere negativer Art seyn. Die letztere nun, was wird sie anders seyn, als das, was Kant als die von Aussen auf uns wirkende Thätigkeit bezeichnet? [Bei Steiner: die „Wahrnehmung“] Die erstere aber offenbar diejenige, die er in der Synthesis der Anschauung als geschäftig annimmt, d. h. die ursprüngliche geistige Thätigkeit [Bei Steiner: das „Denken“]. Und so ist es sonnenklar erwiesen: das Objekt sey nicht etwas, was uns von Aussen, als ein solches, gegeben ist, sondern nur ein Produkt der ursprünglichen geistigen Selbstthätigkeit, die aus entgegengesetzten Tätigkeiten ein drittes gemeinschaftliches erschafft und hervorbringt [...]. (Schelling 1809, 211)

Im Zusammentreffen der Anschauung und des Begriffs [...] lag von jeher des Menschen eignes Bewußtseyn und damit die feste unüberwindliche Überzeugung von einer wirklichen Welt. Der Idealismus [...] hatte das Objekt von der Anschauung, den Gegenstand von der Vorstellung getrennt. Der Idealist in diesem Sinn ist einsam und verlassen mitten in der Welt, von Gespenstern überall umgeben. (ebd. 217) [...] Wenn aber unsere Vorstellung zugleich Vorstellung und Ding ist (wie das der gesunde Verstand nie anders angenommen hat, und bis auf diesen Tag nicht anders annimmt), so kehrt damit der Mensch von unendlichen Verirrungen einer mißgeleiteten Speculation auf den geraden Weg einer gesunden, mit sich selbst einigen, Natur zurück. [...] Kürzer ausgedrückt: Weil wir uns des Begriffs nur im Gegensatz gegen die Anschauung, der Anschauung nur im Gegensatz gegen den Begriff bewußt werden, so erscheint uns der Begriff als abhängig von der Anschauung, die Anschauung als abhängig vom Begriff, unerachtet beyde ursprünglich (vor dem Bewußtsein) Eins und dasselbe sind. (ebd., 218 f.)

Auch im ethischen Teil der *Philosophie der Freiheit* finden sich viele Aussagen Steiners in Schellings *Philosophischen Briefen* vorgeprägt, etwa der Gedanke, dass die Gesetze des moralischen Lebens nicht, wie Kant formuliert hatte, von der Vernunft nur aufgefunden und dann vom Menschen befolgt werden müssen, sondern dass der Mensch diese selbst schöpferisch hervorbringen habe. So heißt es bei Schelling:

Das Moralgesetz aber ist keineswegs ein todter Satz, der a priori in uns ruht, noch ein Satz, der theoretisch entstehen kann [...]. Es wird offenbar durch That und Handlung, und nur insofern wissen wir von ihm. (ebd., 313)

Oder nehmen wir die Vorstellung, dass im Akt der Hervorbringung dieser Moralgesetze oder moralischen Intuitionen Notwendigkeit und Freiheit in eins zusammenfallen. Steiner argumentiert bekanntlich, dass die moralischen Intuitionen gemäß der Weise ihrer Hervorbringung zwar individuell, ihrem Ursprung und ihrem Inhalt nach jedoch universell sind, da sie in einer über allem Individuellen stehenden Einheit wurzeln.²⁷ – Man vergleiche dazu die Äußerung Schellings:

²⁷ So schreibt Steiner einerseits: „Zur Voraussetzung hat eine solche [freie] Handlung die Fähigkeit der moralischen Intuitionen. Wem die Fähigkeit fehlt, für den einzelnen Fall seine besondere Sittlichkeitsmaxime zu schaffen, der wird es auch nie zum wahrhaft individuellen Wollen

Wer über Freyheit und Nothwendigkeit nachgedacht hat, fand von selbst, daß diese Principien im Absoluten vereinigt seyn müssen – (Freyheit, weil das Absolute aus unbedingter Selbstmacht [handelt], Nothwendigkeit, weil es eben deswegen nur den Gesetzen seines Seyns, der inneren Nothwendigkeit seines Wesens gemäß handelt. In ihm ist kein Wille mehr, der von einem Gesetze abweichen könnte, aber auch kein Gesetz mehr, das es sich nicht selbst erst durch seine Handlungen gäbe. (ebd., 184)

Doch nicht nur an bestimmten Einzelgedanken, auch an der Gesamtkonzeption des Werkes zeigt sich die Nähe Steiners zu Schelling. So sei an jene bekannte Passage aus dem Vorwort zur Neuauflage von 1918 erinnert, in der Steiner die Freiheitsfrage und die Erkenntnisfrage als die beiden „Wurzelfragen des menschlichen Seelenlebens“ bezeichnet, welche untrennbar miteinander zusammenhängen.²⁸ Auch dieses Motiv eines inneren Zusammenhanges zwischen dem Prinzip der Erkenntnistheorie und der Ethik und damit das systematische Grundgerüst der *Philosophie der Freiheit* findet sich bei Schelling vorgebildet:

Die theoretische Philosophie fodert, daß der Ursprung der Vorstellung erklärt werde. Woher kam ihr aber das Bedürfnis, zu erklären, und ist nicht diese Erklärung selbst schon eine Handlung, die voraussetzt, daß wir uns von unseren Vorstellungen unabhängig gemacht haben, d. h. daß wir bereits praktisch geworden seyen. [...] Also ist eine einseitige Auflösung der beyden Fragen, wie theoretische und wie praktische Philosophie möglich sei, nicht zu finden, und es muß für sie (wenn das Problem überhaupt gelöst werden kann) eine gemeinschaftliche Auflösung geben. (ebd., 267f.)

bringen“ (PF, 163). Andererseits aber heißt es: „Der Unterschied zwischen mir und meinem Mitmenschen liegt durchaus nicht darin, daß wir in zwei ganz verschiedenen Geisteswelten leben, sondern daß er aus der uns gemeinsamen Ideenwelt andere Intuitionen empfängt als ich“ (PF, 171).

²⁸ Dort schreibt Steiner, dass es zum einen „eine Anschauung über die menschliche Wesenheit gibt, welche die übrige Erkenntnis stützen kann“, nämlich das intuitive Denken, und dass erst aus der Perspektive dieses intuitiven Denkens „für die Idee der Freiheit des Willens eine volle Berechtigung gewonnen wird“ (PF, 6).

Steiners Schelling-Rezeption um die Jahrhundertwende

Die philosophische Phase in Steiners Entwicklung endete mit drei Schriften, die um die Zeit der Jahrhundertwende erschienen: der intellektuellen Biographie *Goethes Weltanschauung* von 1897, dem Aufsatz *Der Egoismus in der Philosophie* von 1899 und der umfangreichen zweibändigen Schrift *Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert*, die später wesentlich erweitert unter dem Titel *Die Rätsel der Philosophie* neu herausgegeben wurde.

Wie schon die philosophischen Texte von 1891 bis 1894 gibt auch die große Goethe-Monographie von 1897 für unsere Betrachtung überraschend wenig her, da Steiner auf das Verhältnis Goethes zu Schelling nur sehr oberflächlich eingeht.²⁹ Dafür findet sich in dem *Egoismus*-Aufsatz von 1899 eine ausführliche Passage zu Schelling. In dieser zeigt sich, obwohl sich Steiners Denken zu dieser Zeit in mancher Hinsicht grundlegend gewandelt hat, dass seine Schelling-Deutung im Wesentlichen unverändert ist. Steiner tritt zwar mit einer schrofferen und markigeren Sprache als zuvor auf, welche den Einfluss Nietzsches und Stirners verrät, vertritt aber weiterhin den früheren Gesichtspunkt eines geniehaften „frühen“ Schelling, dem gegenüber der „späte“ auf einen dogmatischen Standpunkt zurückgefallen sei.³⁰

Dann aber wird es spannend. Denn schon ein Jahr später, also im Jahr 1900 in den *Welt- und Lebensanschauungen*, lässt Steiner seine bisherige Darstellung Schellings, die wir oben als sehr vereinfachend und teilweise instrumentalisierend beschreiben mussten, hinter sich und liefert nun eine in die Tiefe gehende Untersuchung, welche die Spätphilosophie Schellings zwar weiterhin von der früheren abgrenzt, nun aber überwiegend deren aus Steiners Sicht positive und zukunftsweisende Aspekte hervorhebt. Ja, der „späte“ Schelling wird sogar in mancher Hinsicht als der „tiefer“ und „bedeutendere“ charakterisiert. Ausführlich geht Steiner auf die Böhme-Rezeption Schellings ein und schildert dessen Wandel vom bloß „negativen“ Philosophen zum Vertreter einer „positiven“ göttlichen Weisheit oder

29 Im Hinblick auf die erste dieser Schriften kann auch hier wieder gesagt werden, dass Schelling in Steiners abschließendem Werk über Goethe überraschend abwesend ist. Während Steiner dem Verhältnis Goethes zu Hegel ein ganzes Kapitel widmet, wird Schelling nur einmal im Vorübergehen namentlich genannt, und zwar als positiver Kontrast zu Goethe, zu dem Steiner jetzt zunehmend auf Distanz geht wegen dessen Abneigung gegenüber dem „Denken über das Denken“ (GW, 67).

30 Vgl. GA 30, 144.

Theosophie, ohne diesen Schritt wie früher als ‚Rückfall in bereits überwundene Positionen‘ zu bewerten. Im Gegenteil wird jetzt der Hinweis auf die Notwendigkeit einer „höheren Erfahrung“, die Steiner 1884 noch „unbegreiflich“ fand, als etwas gesehen, was Schelling als besonders tiefeschürfenden Geist auszeichnet.³¹

Die *Welt- und Lebensanschauungen* markieren somit eine deutliche Zäsur in der Art, wie Steiner über Schelling spricht und sich selbst zu diesem in Beziehung setzt. Statt wie bisher den späten Schelling gegen den frühen auszuspielen um den eigenen an Goethe angelehnten philosophischen Standpunkt zu profilieren, beschreibt Steiner nun in anerkennender Wertschätzung, wie der Schelling'sche Standpunkt von einem philosophischen in einen theosophischen übergeht und wie er dennoch diese theosophischen

31 Die Passage lautet: „Mit solchen Anschauungen hat Schelling sich als der kühnste und mutigste derjenigen Philosophen erwiesen, die sich von Kant zu einer idealistischen Weltanschauung haben anregen lassen. Das Philosophieren über Dinge, die jenseits dessen liegen, was die menschlichen Sinne beobachten, und was das Denken über die Beobachtungen aussagt, hat man, unter dem Einflusse dieser Anregung, aufgegeben. Man suchte sich mit dem zu bescheiden, was innerhalb der Beobachtung und des Denkens liegt. Während aber Kant aus der Notwendigkeit solchen Bescheidens geschlossen hat, man könne über jenseitige Dinge nichts wissen, erklärten die Nachkantianer: da Beobachtung und Denken auf kein jenseitiges Göttliches hindeuten, sind sie selbst das Göttliche. Und von denen, die solches erklärten, war Schelling der energischste. [...] Schelling hat den Mut zu dem konsequentesten Anthropomorphismus gehabt. Er erklärte zuletzt den Menschen mit seinem ganzen Lebensinhalt als Gottheit. Und da zu diesem Lebensinhalt nicht allein das Vernünftige gehört, sondern auch das Unvernünftige, so hatte er die Möglichkeit, auch das Unvernünftige innerhalb der Welt zu erklären. Er musste zu diesem Ende allerdings die Vernunftansicht durch eine andere ergänzen, die ihre Quelle nicht im Denken hat. Diese nach seiner Meinung höhere Ansicht nannte er ‚positive Philosophie‘. Sie ‚ist die eigentliche freie Philosophie; wer sie nicht will, mag sie lassen, ich stelle es jedem frei, ich sage nur, dass, wenn einer zum Beispiel den wirklichen Hergang, wenn er eine freie Weltschöpfung usw. will, er dieses alles nur auf dem Wege einer solchen Philosophie haben kann. Ist ihm die rationale Philosophie genug, und verlangt er außer dieser nichts, so mag er bei dieser bleiben, nur muss er aufgeben, mit der rationalen Philosophie und in ihr haben zu wollen, was diese in sich schlechterdings nicht haben kann, nämlich den wirklichen Gott und den wirklichen Hergang und ein freies Verhältnis Gottes zur Welt.‘ Die negative Philosophie wird ‚vorzugsweise die Philosophie für die Schule bleiben, die positive die für das Leben. Durch beide zusammen wird erst die vollständige Weihe gegeben sein, die man von der Philosophie zu verlangen hat. Bekanntlich wurden bei den eleusinischen Weihen die kleinen und die großen Mysterien unterschieden, die kleinen galten als eine Vorstufe der großen. [...] Die positive Philosophie ist die notwendige Folge der rechtverstandenen negativen, und so kann man wohl sagen: in der negativen Philosophie werden die kleinen, in der positiven die großen Mysterien der Philosophie gefeiert‘ (RP[I], 151–153). (Zum Nachweis der hier zitierten Stellen bei Schelling vgl. die Stellenkommentare in Band 4 der SKA.)

(und als solche über das reflexive Denken hinausgehenden) Vorstellungen im Medium einer philosophisch getragenen Reflexion zu vermitteln bzw. dieses philosophische Denken selbst in der Positiven Philosophie auf einen höheren Standpunkt zu führen versucht.

Nur ein Beispiel sei angeführt. Steiner zitiert den Schelling'schen Satz „Es ist sehr wahr, dass ein Körper nur da wirkt, wo er ist, aber es ist ebenso wahr, dass er nur da ist, wo er wirkt“ (RP[I], 141). Mit diesem Satz hatte Schelling seine Vorstellung illustriert, dass eine Fernwirkung von Himmelskörpern nur erklärbar ist, wenn man annimmt, dass Himmelskörper nicht nur eine physische, sondern auch eine unkörperliche Seinsweise haben. (Dabei übernimmt Schelling übrigens die theosophische Terminologie Böhmes und spricht ganz selbstverständlich von der ‚Astralität‘ der Himmelskörper.) Steiner tut es nun Schelling gleich und benutzt seinerseits diese Stelle, um einen Zentralgedanken seines eigenen Geistverständnisses zu illustrieren: dass nämlich auch der menschliche Geist durchaus da sein könne, wo das Gehirn nicht ist, nämlich im Inneren des erkannten Gegenstandes.³²

Dieses von Schelling vorgeführte Verfahren der Vermittlung philosophischer Positionen durch Bilder und Theoreme aus der theosophischen Tradition kann nach der Jahrhundertwende auch bei Steiner beobachtet werden und wird zum wesentlichen Charakteristikum seiner theosophischen Schriften von 1901 bis 1910. Besonders für das Buch über die Mystik von 1901 ist es *das* zentrale Gestaltungsprinzip der Darstellung.³³ Man kann das Buch

32 Die entsprechende Passage lautet: „Diejenigen, die in grobsinnlichen Vorstellungen leben, sehen in einem solchen Gedanken eine Schwierigkeit. Wie kann ein Körper da wirken, wo er nicht ist? Schelling kehrt den ganzen Gedankenprozess um. Er sagt: ‚Es ist sehr wahr, dass ein Körper nur da wirkt, wo er ist, aber es ist ebenso wahr, dass er nur da ist, wo er wirkt.‘ Wenn wir die Sonne durch die Anziehungskraft auf unsere Erde wirken sehen, so folgt daraus, dass sie sich in ihrem Sein bis auf unsere Erde erstreckt und dass wir kein Recht haben, ihr Dasein nur an den Ort zu versetzen, an dem sie durch ihre Sichtbarkeit wirkt. Die Sonne geht mit ihrem Sein über die Grenzen hinaus, innerhalb deren sie sichtbar ist; nur einen Teil ihres Wesens sieht man; der andere gibt sich durch die Anziehung zu erkennen. So ungefähr müssen wir uns auch das Verhältnis des Geistes zur Natur denken. Der Geist ist nicht nur da, wo er wahrgenommen wird, sondern auch da, wo er wahrnimmt. [...] Wenn er das Gesetz eines äußeren Vorganges denkt, so bleibt dieser Vorgang nicht außen liegen, und der Geist nimmt bloß ein Spiegelbild auf, sondern dieser strömt sein Wesen in den Vorgang hinein; er durchdringt den Vorgang, und wenn er dann das Gesetz desselben findet, so spricht nicht er es in seinem abgesonderten Gehirnwinkel aus, sondern das Gesetz spricht sich selbst aus. Der Geist ist dorthin gegangen, wo das Gesetz wirkt“ (RP[I], 141).

33 Steiner zitiert in den Vorträgen, aus denen die *Christentums*-Schrift hervorging, dieselbe Pas-

ohne Übertreibung als einen Kommentar zur *Philosophie der Freiheit* lesen, gestaltet aus den Aussagen europäischer Mystiker von Eckhart bis Angelus Silesius. Eben jene Mystik, der gegenüber Steiner in den 80er Jahren noch ein tiefes Unbehagen zum Ausdruck gebracht hatte, wird nun nicht nur akzeptiert und in ihren positiven Aspekten gesehen, sondern als Medium der Darstellung und der Bestätigung des eigenen, zunehmend in das Theosophische eindringenden und dieses assimilierenden Denkens genutzt.

Steiners Verhältnis zu Schelling während seines Übergangs zur Theosophie

In der Schrift von 1900 zeigt sich also ein bedeutsamer Umschwung. Mit der gleichen Emphase, mit der Steiner zuvor den „frühen“ Schelling gepriesen und den „späten“ verurteilt hatte, schildert er nun in anerkennenden, ja begeisterten Tönen Schellings Spätphilosophie. Und diese Tendenz zieht sich auch durch die folgenden Schriften. In den Vorträgen über *Das Christentum als mystische Tatsache* bezeichnet er die *Philosophie der Mythologie* als „die bedeutendste Schrift, die wir heute lesen können“.³⁴

Halten wir also fest: in eben dem Moment, als Steiner sich der Theosophie zuwendet und, in der Durchdringung der theosophischen Bild- und Gedankenwelt mit seinem philosophischen Idealismus, die Grundlagen seiner späteren Anthroposophie entwickelt, charakterisiert er als die für ihn „bedeutendste Schrift“ nicht Blavatskys *Geheimlehre* oder Anni Besants *Esoterisches Christentum*, sondern diejenigen Vorträge, in denen Schelling

sage Schellings, die er schon in den *Welt- und Lebensanschauungen* herangezogen hatte (siehe vorstehende Anm.): „Schelling hat dies auch ausgesprochen, und das macht in der einfachsten Weise die Sache klar. Angeknüpft hat er an die Anziehungskraft, welche die Physiker immer [gekannt] haben. Man stellte sich vor, dass die Gegenstände eine Anziehungskraft aufeinander ausüben. Die Erde zieht den Mond an, die Sonne die Erde. Wenn die Sonne die Erde anzieht, so wirkt sie auf der Erde. Da ist es schwierig, dass sie einem Körper Wirkung zuschreiben sollen da, wo er gar nicht ist. Es ist aber so: Wenn ein Körper auf der Erde wirkt, so ist er auf der Erde. Ein Körper ist da, wo er wirkt. Die Lichtgrenze ist nicht die Grenze der wirklichen Sonne. Die Sonne ist in dem ganzen Raume, wo sie ihre Anziehungskraft ausübt. Der Raum, den die Erde ausfüllt, gehört mit zum Sonnenraum. – Diese Schelling'sche Vorstellung stellen Sie sich vor als [schon] der pythagoreischen Lehre zugrunde liegend. Der Menscheng Geist füllt den ganzen Weltenraum aus. Er ist nicht eingeschlossen in einen einzelnen Organismus. Der Geist ist da, wo er wahrnimmt“ (GA 87, 63 f.).

³⁴ Vgl. GA 87, 43.

am Beispiel der abendländischen Religionsgeschichte die Konzeption seiner positiven Philosophie entwickelt hatte.

Steiners Begeisterung für Schellings Spätwerk um die Jahrhundertwende blieb übrigens kein Strohfeuer. Noch vier Jahre später schrieb er in einem Artikel in der Zeitschrift *Lucifer Gnosis*, dass Schelling „zu den tiefsten Geistern des deutschen Volkes“ gehöre, von dem „jeder unsäglich viel lernen“ könne. Insbesondere aber für „den Theosophen“, so Steiner weiter, sei in Schellings späten Texten „unendlich viel [...] wirkliche Weisheit zu finden“.³⁵

III. Bezüge zwischen Schellings Spätphilosophie und der Esoterik Rudolf Steiners um die Jahrhundertwende

Vor dem Hintergrund der obigen Skizze der Steiner'schen Schelling-Rezeption bis zum Jahre 1904, die selbstverständlich noch im Detail weiter ausarbeiten wäre, wende ich mich nun dem darin zum Ausdruck kommenden engen Verhältnis der Steiner'schen Theosophie und Anthroposophie zu Schelling näher zu. Dabei beziehe ich mich auf einige Aussagen, die ich in meinen Einleitungen zur Kritischen Ausgabe der Schriften Steiners (SKA) gemacht habe.

In der Einleitung zu Band 5 der SKA habe ich die These formuliert, dass Steiner in den Schriften der Jahre 1901 und 1902, nach einer Phase der Identifizierung mit Goethe und der Ausarbeitung einer goetheanischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, eine zweite und diesmal mehr be-

35 Die Passage lautet: „Schelling gehört zu den tiefsten Geistern des deutschen Volkes. Aus dem, worinnen seine Bedeutung liegt, kann jeder unsäglich viel lernen. Dergleichen kann durch keine spätere „Forschung“ widerlegt werden. Daß er ‚nicht verstanden‘ wird, teilt er mit allen Geistern von seiner Höhe. Aber man muß ihn verstehen lernen. Diejenigen haben es am wenigsten getan, die über seine Weltanschauung zur ‚Tagesordnung‘ übergegangen sind. Der Theosoph wird viel, sehr viel namentlich aus den letzten – nachgelassenen – Schriften ‚Philosophie der Mythologie‘ und ‚Philosophie der Offenbarung‘ zu lernen haben. Darinnen ist unendlich viel mehr wirkliche Weisheit zu finden, als bei denen, die über Schelling ‚hinaus‘ zu sein glauben. Erst dann wird man ihn begreifen, wenn man ihn nicht mehr kritisieren, sondern sich selbstlos in ihn vertiefen wird. Ein Schatten fällt nur auf ihn wegen seines ‚Hasses‘ auf den nicht minder heute mißverstandenen philosophischen Theosophen Hegel. Aber auch da ist Begreifen, nicht Kritisieren am Platze.“ (GA 34, 497 f.)

wusstseinsphilosophisch ausgerichtete Fundierung seiner Weltanschauung entwickelt hat. Diesen bewusstseinsphilosophischen Ansatz habe ich dort mit dem Begriff des „ideogenetischen Grundgesetzes“ zu kennzeichnen versucht. Denn ähnlich wie nach dem sogenannten biogenetischen Grundgesetz Haeckels die Ontogenese eines Lebewesens eine Wiederholung der Phylogenese ist, so geht Steiner in diesen Texten davon aus, dass alle Hervorbringungen des menschlichen Bewusstseins Ausdruck und Wiederholung ein und derselben Grundtatsache des Bewusstseins sind: derjenigen Tatsache nämlich, dass der Mensch in allen Vorstellungen, in denen er ein äußerliches Sein vorzustellen meint, in Wirklichkeit Projektionen seines eigenen Wesens vor sich hat – gleichgültig, ob er sich nun Vorstellungen über mythische Göttergestalten oder eine platonische Ideenwelt oder eine aus Materie konstituierte Natur macht. Dabei muss freilich, was in der anthroposophischen Kritik dieser Einleitung vielfach übersehen worden ist, im Auge behalten werden, dass nach Steiner unter jenem ‚eigenen Wesen‘ des Menschen, welches in seinem Denken projektierend tätig ist, nicht das empirische Ich der individuellen denkenden Persönlichkeit zu verstehen ist, sondern, ganz im Sinne der Philosophen des Deutschen Idealismus, eine transpersonale und absolute Wirklichkeit, welches sich im empirischen Ich (Fichte) bzw. im für-sich-seienden Geist (Hegel) nur spiegelt. Von einer relativistischen oder gar solipsistischen Position kann also bei der hier gemeinten ‚Projektion‘ nicht die Rede sein.

In diesem Zusammenhang habe ich die Möglichkeit angedeutet, dass diese Auffassung Steiners „möglicherweise von Schellings religionsphilosophischen Schriften“ angeregt worden sei (SKA 1, 296; Anm. zu CM, 23), da beide „einen vergleichbaren Ansatz“ verfolgten und Steiner sich auf Schellings späte Vorträge „mehrfach bezogen“ habe. Um diese These etwas plausibler zu machen, als es im Kontext der genannten Einleitung möglich war, möchte ich im Folgenden einige Grundzüge der Schelling'schen Spätphilosophie kurz charakterisieren, um vor diesem Hintergrund den engen Bezug zu Steiner plausibel machen zu können.

Ein Grundgedanke von Schellings späten Vorlesungen ist, dass die Mythologien der Völker nicht als Ausdruck willkürlicher oder kulturell determinierter Glaubensüberzeugungen oder protowissenschaftlicher Anschauungen zu verstehen sind, sondern dass der Entstehung der mythischen Vorstellungen eine innere Gesetzmäßigkeit zugrunde liegen müsse, die in der Natur des Bewusstseins selbst begründet ist. Mythologie ist Schelling

zufolge ein Spiegel der Natur des sich entwickelnden menschlichen Geistes. Indem aber diese im menschlichen Bewusstsein wirkenden Kräfte für Schelling zugleich die im innersten Wesen Gottes wirksamen Kräfte sind, ist Mythologie nicht nur Bild des sich entwickelnden menschlichen Wesens, sondern zugleich Bild des sich in Natur und Geschichte entwickelnden Gotteswesens. (Nur am Rande sei bemerkt, dass in diesen Vorstellungen Schellings natürlich auch viel Hegel'sches Gedankengut anklingt, aber diese Verschränkungen und Überlappungen können hier nicht im Einzelnen verfolgt werden.)

Schelling hat diesen Vorstellungen in seiner Potenzenlehre Ausdruck gegeben, einer an Jakob Böhmes Prinzipienlehre erinnernden, aber doch höchst originellen Verbindung von aristotelischer Metaphysik, christlicher Dreifaltigkeitslehre und idealistischer Dialektik. Unter ‚Potenzen‘ versteht Schelling drei grundlegende Prinzipien oder Aspekte, die sich im Wesen Gottes entfalten und die daher allem Sein und aller Entwicklung zugrunde liegen.

Die erste Potenz charakterisiert Schelling als reines Seinkönnen, pure Potentialität. Diese als Ursprung anzunehmen, sieht er als eine Notwendigkeit des Denkens an, da ja nichts wirklich sein kann, was nicht zuvor als Möglichkeit da war. Nun ist aber die Welt, in der wir leben, keine bloß mögliche, sondern eine wirkliche. Es muss also, zweitens, das bloß Seinkönnende in tatsächlich Seiendes umschlagen. Die zweite Potenz ist daher das rein Seiende, die vollständige Verwirklichung oder Realisierung dessen, was in der ersten Potenz nur als Möglichkeit liegt. In dieser ist nun freilich *per definitionem* keine Potentialität mehr, d. h. sie ist statisch und zu keiner weiteren Entwicklung fähig. Soll daher die wirkliche Welt als eine sich entwickelnde erklärt werden, so muss es notwendig ein aus Potentialität und Aktualität Gemischtes geben. Dies ist die dritte Potenz, also das als Seiendes immer noch Seinkönnende.

Diese drei Potenzen oder Entwicklungsmomente ergeben sich nach Schelling dem Denken als notwendige Bedingungen der Möglichkeit einer sich entwickelnden Welt. Allerdings sind sie, sofern sie im Wesen Gottes vor der Schöpfung gedacht werden, in Bezug auf die wirkliche Welt allesamt nur potentiell – und insofern allesamt wieder erste Potenz. Um wirklich Welt zu werden, müssen die drei göttlichen Potenzen insgesamt aus dem Zustand des bloßen Welt-Sein-Könnens in das Wirklich-Welt-Sein umschlagen, müssen ihr Innerstes nach außen kehren. So entsteht die Welt als

eine gegenüber Gott höhere Potenz, in der jedoch alle drei ursprünglichen Potenzen weiterhin wirksam sind.

Kenner der Anthroposophie werden bemerken, dass Schelling hier einen Prozess beschreibt, der dem ähnlich ist, den Steiner mit dem Begriff der „Umstülpung“ beschrieben hat (vgl. SKA 8.2, LXIX). Schelling selbst verwendet das Wort Umstülpung nicht, argumentiert aber in der Sache für eben denselben Vorgang, den auch Steiner beschreibt. Und dabei interpretiert er das Wort „Universum“ etymologisch als das Eine (*unum*), welches umgedreht bzw. auf den Kopf gestellt (also *versus*) ist. Damit wird das ‚Universum‘ als Prozess aufgefasst, als ‚*uni-versio*‘, d. h. als Umstülpung der Einheit (des göttlichen Wesens) in die Vielheit der Dinge.³⁶

Insofern also ‚Natur‘ für Schelling die raum-zeitliche Entfaltung des Gotteswesens ist, so stellt sich der Prozess der Weltwerdung zugleich als Prozess der sukzessiven Verwirklichung Gottes dar, in anderen Worten: als Theogonie. Gott entfaltet sich im und als *universum*, bis der Mensch auftaucht und im Menschen Bewusstsein entsteht. Damit findet eine weitere *universio* bzw. Umstülpung statt. Der als Natur nach außen gestülpte Gott stülpt sich im Menschen gewissermaßen wiederum nach innen und wird – Bewusstsein, wird individueller Geist. Auch dieses Bewusstsein ist einerseits gegenüber Gott und Natur eine höhere dritte Potenz und somit in gewisser Hinsicht ihr Gegensatz, und doch wirken auch in ihm wieder alle drei der ursprünglichen Potenzen.

Aufgrund dieser Anschauungen sieht Schelling nicht nur die Naturgeschichte, sondern auch den Werdeprozess des menschlichen Geistes als theogonischen Prozess. In allem, was das menschliche Bewusstsein hervorbringt, sind es immer nur die ursprünglichen drei göttlichen Potenzen, welche auf immer neuen Stufen immer neue Formen und Metamorphosen ihres eigenen Seins hervorbringen.

Diese Tatsache spiegelt sich nach Schelling in besonderer Weise in der Mythologie wider, deshalb wählt er diesen Gegenstand zur Darstellung und praktischen Anwendung seiner Potenzenlehre. Mythologie ist ihm nicht Darstellung von Göttergestalten, die der Mensch willkürlich erfunden hat,

36 Vgl. den ersten Absatz der dreizehnten Vorlesung: „Die Philosophie der Mythologie ist nicht der Intention, aber der Sache nach Naturphilosophie – in höherer Sphäre. Dieser Vorgang, in welchem das erst unnahbare, ausschließlich Eine sich zum Stoff, zur Unterlage macht, kann eben darum auch als ein Herauswenden dieses Einen, als eine *universio* betrachtet werden“ (Schelling [1857], 258).

sondern gesetzmäßig entstandene bildliche Darstellung der Entwicklung der göttlichen Potenzen in der Welt und im Bewusstsein. Wenn der Grieche die Sukzession von Uranos, Kronos und Zeus vorstellte, oder wenn der Christ über die Trinität nachdenkt, so Schelling, sind es in Wirklichkeit die drei göttlichen Potenzen, welche diese Vorstellungen im Bewusstsein als Bild ihres eigenen Seins und Werdens erzeugen und die so als menschlicher Geist zu einem Bewusstsein ihrer selbst kommen.

Allerdings sieht Schelling zwischen den polytheistischen Vorstellungen des Mythos und dem monotheistischen Denken der Offenbarungsreligionen einen qualitativen Sprung. Denn ‚Mythologie‘ versteht er als ein Bewusstsein vom Wesen Gottes, das noch nicht Selbstbewusstsein geworden ist. In ihr sieht Gott sich selbst, mittels des menschlichen Bewusstseins, im Bild einer Vielheit, einer Zersplitterung seines Wesens und ist daher notwendig Polytheismus. (Schelling weist hier auf die Schicksale von Osiris und Dionysos als Ausdruck dieser Zerrissenheit hin.) Erst in dem Moment, in dem das menschliche Bewusstsein nicht länger nur mannigfache Bilder des göttlichen Wirkens erzeugt, sondern diese Bilder als Ausdruck der Entwicklung eines einigen Wesens begriffen werden, kann von einem wirklichen Selbstbewusstsein Gottes im Menschen und somit von „Offenbarung“ gesprochen werden. Das monotheistische Bewusstsein ist sozusagen das Organ, durch welches Gott sich selbst als die Einheit erkennt, die bis dahin in der Vielfalt der mythischen Götterwelten zum Ausdruck kam.

Indem dieses Zu-sich-selbst-Kommen Gottes im menschlichen Bewusstsein sich vollzieht, endet die Phase des mythologischen Bewusstseins, und die Phase des Monotheismus bzw. der Offenbarungsreligion beginnt. Aber obwohl die Menschheit kollektiv in diese Phase bereits eingetreten ist, verfehlen nach Schelling viele individuelle Menschen, in der Tat die meisten, die tatsächliche Verwirklichung dieses Ziels. Sie machen zwar als Kollektivwesen den Wechsel ihrer Kultur vom Polytheismus zum Monotheismus mit, stellen aber nun diesen neuen einen Gott weiterhin im Modus des alten mythologischen Bewusstseins vor, verstehen ihn als gesondertes Wesen, als von Welt und Ich getrennte Macht, und eben nicht als innersten Kern ihres eigenen Selbst. Nach Schelling war die Funktion der antiken Mysterien, und ist nunmehr die Aufgabe des Christentums, diesen kollektiv vollzogenen Schwellenübertritt der Menschheit auch im individuellen Bewusstsein zu verwirklichen.

Wer vor dem Hintergrund dieser Schelling'schen Ideen Rudolf Steiners Schrift *Das Christentum als mystische Tatsache* liest, kann die Verwandtschaft nicht übersehen, in welcher die konzeptionelle Grundlage dieses Buches in nahezu allen zentralen Zügen zu dem skizzierten Schelling'schen Vorbild steht. Wenn Steiner etwa schreibt, der antike Myste habe den traditionellen Glauben an die Götter als externe Wesenheiten eingetauscht gegen die Erkenntnis, dass diese Götterbilder das gesetzmäßige Erzeugnis des in seinem Bewusstsein stattfindenden theogonischen Prozesses sind, so ist das völlig im Geist der *Philosophie der Mythologie* gedacht. Auch andere Zentralgedanken der *Christentums*-Schrift lassen sich eindeutig auf Schelling zurückführen, so etwa Steiners Anschauungen über den inneren Zusammenhang von Mythologie und Mysterienweisheit.³⁷ Oder seine Vorstellung, dass die Gestalten des imaginativen Bewusstseins nicht als Symbole oder Allegorien zu verstehen seien, sondern als geistige Realitäten aufzufassen seien.³⁸ Oder seine Deutung der Osiris und Dionysos-Mythen.³⁹ Oder die Vorstellung, dass das Christentum als Veröffentlichung der zuvor geheim gehaltenen Mysterienweisheit zu verstehen sei.⁴⁰ Die Liste der Beispiele ließe sich vermehren.

37 Vgl. die achte Vorlesung der *Philosophie der Mythologie*: „Unter den Mysterien versteht man bekanntlich eine neben der öffentlichen Götterlehre (der Mythologie) hergehende und neben ihr bestehende, geheime, d. h. nur den Eingeweihten mitgeteilte Götterlehre. Da die Mysterien nichts anderes als das Innere, das Esoterische der Mythologie selbst sind, und dieses, wie mehrmals bemerkt, erst am Ende des Processes dem Bewußtseyn selbst sich erklärt, so gehören auch die Mysterien allerdings nicht der Urzeit der Mythologie, sondern ihrer letzten Entwicklung an, wie sich uns dieß in der Folge noch genauer zeigen wird. Die mysteriösen Vorstellungen sind also immer noch Erzeugnisse des mythologischen, aber gegen das Ende des Processes auch über die Anfänge klar gewordenen Bewußtseyns“ (Schelling [1857], 161 f.).

38 Ebd.: „[...] die bloß abstrakten Begriffe einer gewöhnlichen Philosophie wird man nicht versucht seyn als Personen vorzustellen. Aber die Philosophie, auf deren Boden wir uns hier befinden, hat nicht mit bloßen Begriffen, sondern mit wahren Realitäten, wirklichen Wesenheiten zu thun [...] wenn wir sagen: die im Urbewußtseyn gesetzte, ihm zu Grunde liegende Potenz des anders-Seyns, diese Potenz ist Persephone, so meinen wir nicht, sie werde durch Persephone bedeutet; der mythologischen Vorstellung ist sie Persephone, und umgekehrt, Persephone bedeutet nicht bloß jene Potenz des Urbewußtseyns, sie ist sie selbst“ (Schelling [1857], 156).

39 Vgl. CM, 87–99.

40 „Die Wahrheit der Mythologie in diesem Sinn“, heißt es in der vierzehnten Vorlesung der *Philosophie der Mythologie*, „ist durch das Christentum völlig offenbar geworden.“ (Schelling [1857], 316). Vgl. dazu den Kernsatz der *Christentums*-Schrift von Steiner: „Das Christentum als mystische Tatsache ist eine Entwicklungsstufe im Werdegang der Menschheit; und die Ereignisse

Aber nicht nur in den Ideen der *Christentums*-Schrift ist Steiner Schelling verpflichtet. Auch in den sich anschließenden theosophischen Standardwerken (*Theosophie* und *Geheimwissenschaft im Umriss*) lässt sich dieser Einfluss weiterverfolgen. Von daher wäre es sicher lohnenswert, die verschiedenen Formen dreigliedrigen Denkens bei Steiner einmal unter der Perspektive der oben skizzierten Schelling'schen Potenzenlehre und deren Vorbild bei Böhme zu betrachten. Dies würde jedoch im gegenwärtigen Zusammenhang zu weit führen, und so muss ich mich darauf beschränken, das enge Verhältnis Steiners zu Schelling noch an einem anderen Beispiel aufzuzeigen, und zwar anhand des Steiner'schen Initiationsbegriffes.

Ich habe in der Einleitung zum 5. Band der SKA angedeutet, wie in Steiners Initiationsbegriff die Selbsterkenntnis des Menschen und die allgemeine Evolution des Kosmos in ein enges gegenseitiges Verhältnis gestellt werden. Im Sinne des oben gezogenen Vergleichs zu Haeckels biogenetischem Grundgesetz könnte man sagen: Steiner glaubte, im Erlebnis der Erkenntnis der wahren Natur des Ich entfalte bzw. wiederhole sich die gesamte Entwicklungsgeschichte der Menschheit und des Kosmos. Wenn ein individueller Mensch in der Erfahrung der Initiation erlebt, was bzw. wer er im tiefsten Kern selbst wirklich ist, so entfaltet sich in dieser Selbsterkenntnis zugleich die Schau bzw. die Erinnerung an das gesamte Werden der Menschheit und der Natur. Aufgrund dieser Vorstellung kann Steiner dann etwa in der *Geheimwissenschaft im Umriss* rechtfertigen, woher er denn eigentlich die Beobachtungen hat, aufgrund deren er da von der Entwicklung des Kosmos bis hin zur Erdentstehung, ja bis in vorirdische Zeiten hinein berichtet.

Umgekehrt ging Steiner davon aus, dass das Erzeugen einer mentalen Repräsentation des kosmischen Werdens, also etwa das Studium des Weltentwicklungskapitels in der *Geheimwissenschaft*, als Katalysator eben jener höheren Erkenntniserfahrung fungieren kann. Daher steht auch in der *Geheimwissenschaft* das Kapitel über die Weltentstehung vor der Schilderung des Erkenntnispfades. Das Weltentstehungskapitel fungiert gewissermaßen als Ersatz für jenes traditionelle Einweihungsritual, in welchem der Mysterie die Entstehung des Kosmos bildlich-performativ selbst durchspielen

in den Mysterien und die durch dieselben bedingten Wirkungen sind die Vorbereitung zu dieser mystischen Tatsache“ (CM, 153).

musste. Es ist bereits Vorbereitung und Teil jener Initiation, die dann im Kapitel über den Pfad der Erkenntnis geschildert wird.⁴¹

Auf eine kurze Formel gebracht: das Studium der Weltentstehung ist für Steiner Teil der Vorbereitung zur Erlangung höheren Wissens; und umgekehrt führt die Erlangung des höheren Wissens zu einer direkten Erfahrung des Weltentstehens.⁴² Steiner weist in der *Mystik*-Schrift auf Jakob Böhme als einen Vorläufer dieses Initiations-Verständnisses hin und zitiert diesen wie folgt:

Ich weis / daß der Sophist mich allhie tadeln / und mir es für ein unmögliches Wissen ausschreyen wird / [nämlich: etwas über den Anfang der Schöpfung zu wissen, C.C] dieweil ich nicht sey darbey gewesen / und es selber gesehen. Deme sey gesagt / daß ich in meiner Selen- und Leibes-Essenz / da Ich noch nicht der Ich war / sondern da ich Adams Essenz war / bin ja darbey gewesen.⁴³

Steiner hätte aber an dieser Stelle statt Böhme ebenso gut Schelling zitieren können, denn in dessen später Philosophie kommt derselbe Grundgedanke zum Tragen. Insofern bei Schelling die Potenzen, die auf der makrokosmischen Ebene das Universum hervorbringen, dieselben sind, die im Menschen Bewusstsein hervorbringen, kann auch in seiner späten Philosophie der individuelle Mensch durchaus in Anspruch nehmen, bei der Schöpfung „darbey gewesen“ zu sein. So heißt es denn in der *Philosophie der Offenbarung*: „Wir streben in dieser höchsten Wissenschaft nur dahin, wo der Mensch [...] schon einmal war [...] (nicht ein Mensch – der Mensch, der in uns allen fortlebt)“.⁴⁴ Und so konnte in der Einleitung zum achten Band der

41 Man vergleiche dazu etwa den von Steiner selbst geschaffenen Initiationsritus, in welchem der Kandidat eine symbolische Rückführung durch die Zeit bis in die atlantische Periode durchzumachen hat (dokumentiert in GA 265; in zentralen Passagen auch in SKA 7, 409–441).

42 In der Einleitung zu Band 5 der SKA heißt es dazu: „Im mentalen Nachvollzug des Schöpfungsprozesses habe [nach Steiner] der Einzuweihende den ‚Schöpfungswerdegang als eigenes seelisches Schicksal erleben‘ (CM, 149) und so zur Erkenntnis bzw. zum Erlebnis der Einheit seines individuellen Geistes mit dem im Schöpfungsprozess wirksamen universellen Geistigen kommen sollen. Die Betrachtung des kosmischen Werdens habe, so Steiner, in Betrachtung des eigenen Werdens übergehen sollen: ‚Geschichte der Schöpfung und Geschichte der sich vergöttlichenden Seele fließen dadurch in Eins zusammen‘“ (SKA 5, L).

43 Böhme, *Mysterium magnum*, Kapitel 9, 1–2 (zit. n. MA, 101).

44 Vgl. die zwanzigste Vorlesung von Schellings Urfassung der *Philosophie der Offenbarung*: „[...] die ganze Schöpfung [ist] nur ein sukzessives zu sich selbst kommen, ein sukzessives seiner

SKA das folgende Zitat Schellings aus der Einleitung zum *Weltalter*-Fragment von 1911 als Motto für die Darstellung der anthroposophischen Kosmogonie dienen:

Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich, hat die menschliche Seele eine Mitwissenschaft der Schöpfung. [...] Dieses Ur-Bild der Dinge schläft in der Seele als ein verdunkeltes und vergessenes, wenn gleich nicht völlig ausgelöschtes Bild. [...] Es ruht in diesem die Erinnerung aller Dinge, ihrer ursprünglichen Verhältnisse, ihres Werdens, ihrer Bedeutung.⁴⁵

IV. Anthroposophie als Thema der Idealismus-Forschung

Mit diesen Andeutungen, die als erster Angang naturgemäß nur ganz skizzenhaft sein konnten, sollte gezeigt werden, dass in der Tat ein ausgesprochen enges gedankliches und spirituelles Verhältnis zwischen Rudolf Steiner und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling besteht und dass dieses Verhältnis sowohl im Hinblick auf die frühen philosophischen Texte Steiners besteht wie auch auf dessen theosophische und anthroposophische Gedankenbildungen nach der Jahrhundertwende.

Aus diesem Befund ergibt sich ein dringendes Desiderat für die Steiner-Forschung, diesem Verhältnis nachzugehen und es eingehender zu untersuchen, als dies in der bisherigen Literatur geschehen ist. Es ergibt sich aber auch die Einladung und Aufforderung an die philosophische Disziplin, den Bezug zu Steiner zu einem Gegenstand der Schelling-Forschung und der Forschung zum Deutschen Idealismus überhaupt zu machen. Schon die hier aufgezeigten Beziehungen, die noch um ein Vielfaches vermehrt werden könnten, sollten ganz selbstverständlich machen, was bisher jedoch noch nicht geschehen ist: nämlich Steiner auch in den wissenschaftlichen Diskurs

selbst bewußt Werden, welches im Menschen, als dem höchsten Geschöpfe, zuletzt hervortritt. Dieses letzte seiner selbst sich Bewußte sollte sich dieses ganzen Weges, aller Momente gleichsam, aller Erscheinungen, aller Leiden und Freuden dieses Weges bewußt sein; denn nur auf diese Art ist die Absicht des Schöpfenden erreicht [...] Schon Plato lehrte als Überlieferung aus älterer Zeit, dass alle Wissenschaft Erinnerung und besonders Philosophie nur Streben nach Wiedererinnerung sei. Wir streben in dieser höchsten Wissenschaft nur dahin, wo der Mensch (nicht ein Mensch – der Mensch, der in uns allen fortlebt) schon einmal war“ (Schelling [1992], 126 f.).

⁴⁵ Zit. n. SKA 8.2, IX.

über die Rezeption und Bedeutung des Deutschen Idealismus in ebensolcher Weise einzubeziehen, wie er mittlerweile ein ganz selbstverständlicher Aspekt in Darstellungen der Wirkung Goethes ist. Aber noch ein anderer Grund spricht für eine solche Einbeziehung. Denn man kann durchaus auch davon sprechen, dass auch diese beiden Denker ihrerseits ausdrücklich auf diese Beziehung hingewiesen und ihre Erforschung und Bearbeitung gewünscht haben.

Dies scheint zunächst eine paradoxe Aussage zu sein. Zwar kann auf Seiten Steiners leicht gezeigt werden, dass dieser seine philosophischen und seine geisteswissenschaftlichen Arbeiten immer wieder in den Kontext des Deutschen Idealismus und der Philosophie Schellings gestellt hat und ausdrücklich wünschte, dass diese Beziehung wahrgenommen und bedacht wird. Doch in welcher Hinsicht sollte Schelling auf Steiner oder die Anthroposophie Bezug genommen haben, die doch erst ein gutes Jahrhundert nach seinem Tod auf der Bildfläche erschienen sind?

Eine solche Hinsicht wäre die, dass bereits Schelling selbst bestimmte Aspekte seiner späten Philosophie, die sich auf die Natur des Menschen beziehen, mit der Bezeichnung ‚Anthroposophie‘ charakterisiert hat⁴⁶ – wie übrigens auch Immanuel Hermann Fichte und einige andere Denker, auf die Steiner sich auch ausdrücklich bezieht. Der Hinweis im Titel dieses Aufsatzes auf eine ‚Anthroposophie‘, von der in Deutschland nicht erst vor einhundert Jahren die Rede war, sondern auch schon vor zweihundert, darf

46 So schreibt Schelling in seinem *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, im Abschnitt: „Specielle Naturphilosophie oder Construction der einzelnen Potenzen der Natur“ wie folgt: „Jener besondere Organismus, der hier gefordert wird, kann also nur ein solcher seyn, der weder bloß Pflanzen- noch bloß Thierorganismus ist, also beiden gemeinschaftlich entgegensteht, und von beiden nicht sowohl die Synthese als vielmehr die absolute Identität ist. Daß nun ein solcher Organismus nur der menschliche sey, dieß müßte billig durch alle möglichen Momente hindurch bewiesen werden. Allein dieß, so wie überhaupt die ganze Construction des Menschenorganismus (nicht als Organismus überhaupt, wie in der Physiologie geschieht, sondern als Menschenorganismus, als potenzlosen Bilds der potenzlosen Identität) wäre die Sache einer eignen Wissenschaft, die noch nicht existirt, und die eigentlich Anthroposophie heißen sollte, etwas ganz anderes als was man bisher Anthropologie genannt hat“ (Schelling [1860], 487 f.). Die hier von Schelling vorgenommene Entgegensetzung von ‚Anthroposophie‘ und ‚Anthropologie‘ hat Steiner später aufgenommen, etwa in seinem Fragment *Anthroposophie* (AN) von 1910 und in seiner Schrift *Von Seelenrätselfn* (VS) von 1917.

in diesem Sinne also durchaus wörtlich verstanden werden.⁴⁷ Von diesem Befund aus könnte man das Argument vertreten, dass nicht Steiner, wie allgemein angenommen, der Begründer der Anthroposophie war, sondern dass man unter diesem Begriff eine bestimmte Art des Nachdenkens und Forschens über den Menschen verstehen kann, welche in Ansätzen schon im Rahmen des Deutschen Idealismus formuliert und konzipiert worden ist und an die Steiner mit seinem Werk anknüpfte. Eine weitere Verfolgung dieser Perspektive, die auch Hartmut Traub in seinem Buch ansatzweise andeutet,⁴⁸ wäre ausgesprochen reizvoll, da sie das heutige Verständnis Steiners als ein Rand- oder Ausnahmephänomen in ein ganz neues Licht rücken könnte.

In dem verbleibenden Raum soll aber eine andere Hinsicht zumindest in den Raum gestellt werden, in welcher man die paradox erscheinende These, dass schon Schelling auf die Anthroposophie gewiesen habe, in sinnvoller Weise formulieren kann. Und zwar kann man dies, indem man für einen Moment vom faktischen in einen hypothetischen Modus des Denkens wechselt und fragt: könnten Steiner und die Anthroposophie als möglicher Ausdruck von etwas verstanden werden, was Schelling selbst – wenn auch vielleicht nicht in dieser konkreten Form, wohl aber in seiner allgemeinen Richtung – vorausgesehen, thematisiert und gewünscht hat?

Betrachten wir, um diesen Gedanken zu verfolgen, etwa die folgende Äußerung Schellings aus der neunten Vorlesung seines Zyklus über *Die Philosophie der Offenbarung*:

Es ist nur meiner entschiedenen Ueberzeugung gemäß, wenn ich ausspreche, daß keine Philosophie bis jetzt an die Sache selbst gekommen, d.h. wirkliche Wissenschaft geworden, sondern stets nur in den Präliminarien zu derselben stecken geblieben ist. Besonders gleicht die deutsche Philosophie der neueren Zeit einer Vorrede ohne Ende, zu der noch immer das Buch vergeblich erwartet wird.

Ein neuerer Franzose sagt sehr richtig: die Philosophie war bisher eine bloße Tange des menschlichen Lebens, sie berührte es, aber sie lief bloß neben demselben her. Es ist jetzt an den Deutschen zu zeigen, daß die ächte Philosophie mehr vermag,

⁴⁷ Der Titel spielt ferner an auf einen Aufsatz Steiners, *Theosophie in Deutschland vor hundert Jahren*, ein Autoreferat eines Vortrags, den er am 4. Juni 1906 auf dem Theosophischen Kongress in Paris gehalten hatte (vgl. GA 35, 43–65).

⁴⁸ Vgl. Traub (2011), 983–994.

als das Leben bloß berühren. Sie muß tief in dasselbe eindringen, sie muß der Mittelpunkt werden, um den sich alle Kräfte bewegen.⁴⁹

Schelling formulierte also die These, dass der deutsche Idealismus seinen zentralen Anspruch, die Philosophie zur Wissenschaft zu erheben, seiner Ansicht nach nicht erfüllt habe. Zwar waren Kant, Fichte und Hegel, und auch der junge Schelling selbst, mit diesem Anspruch angetreten, aber der späte Schelling hingegen charakterisiert diese Aufgabe als eine noch zu erledigende.

Ferner wird zum Ausdruck gebracht, dass der deutsche Idealismus auch insgesamt seine eigentliche volle Ausgestaltung noch nicht erfahren habe. Man ermesse nur einmal die vielen Meter im Buchregal, welche heute die Ausgaben Kants, Fichtes, Hegels und Schellings in unseren Bibliotheken einnehmen (von der Sekundärliteratur gar nicht zu sprechen), um die Tragweite der Aussage zu ermessen, dass diese vielen Tausende von Seiten nicht das eigentliche ‚Buch‘ dessen darstellen, was diese Denker anstrebten, sondern bestenfalls ein ‚Vorwort‘ zu demselben.

Schelling macht drittens deutlich, was dem deutschen Idealismus außer dem genannten Wissenschaftscharakter noch fehlte, um eine solche „ächte“, voll ausgewachsene wissenschaftliche Philosophie zu sein: nämlich der mangelnde Einfluss der bloßen Theorie auf das praktische Leben. Vergewärtigen wir uns, dass zu der Zeit, als diese Worte geschrieben wurden, das goldene Zeitalter der deutschen Philosophie zu Ende gegangen war, ein Zeitalter, in dem die jeweils neueste Publikation eines Kant oder eine Vorlesung Fichtes oder Schellings in Jena gesellschaftliche Ereignisse waren, die in weiten Kreisen wahrgenommen wurden und die man nach heutigen Begriffen ohne Übertreibung als ‚Blockbuster‘ bezeichnen könnte. Als Schelling 1841 seine *Philosophie der Offenbarung* in Berlin vortrug, hatte die Philosophie längst nicht mehr diese Breitenwirkung. Dagegen war es die moderne Naturwissenschaft, welche auf dem Wege war, eben die von Schelling eingeforderte Rolle einzunehmen. Nicht die Positive Philosophie, sondern die atemberaubenden Entdeckungen und Errungenschaften der modernen Naturwissenschaft und Technik waren dabei, „tief in das praktische Leben einzudringen“ und zum „Mittelpunkt“ zu werden, um den sich alle übrigen geistigen Kräfte bewegen.

49 Schelling (1858), 178.

Dennoch glaubte Schelling, dass dem deutschen Idealismus seine eigentliche Blütezeit noch bevorstehe, dass eine „ächte“ Philosophie ebenso ins Zentrum des praktischen Lebens einzugreifen und alle Lebensbereiche zu durchdringen vermöge, wie die Naturwissenschaften, ja sogar noch tiefer und umfassender als diese. Der spekulative Weg des deutschen Idealismus, die Methode der Wirklichkeitserkenntnis durch Erforschung der inneren Gesetze des Denkens und des Bewusstseins, war seiner Ansicht nach nicht, wie im Urteil vieler damaliger und heutiger Zeitgenossen, ein verfehelter gewesen; vielmehr sei er nur nicht zu Ende gegangen worden und habe die ihm inhärenten Früchte noch nicht getragen. (Ähnliche Erwartungen finden sich übrigens auch beim späten Fichte, etwa in den *Reden an die deutsche Nation*.) Dass Schelling davon ausging, oder zumindest hoffte, dass einmal ein Denker – und, seiner Ansicht nach, notwendig ein deutscher Denker – diese Aufgabe aufgreifen und weiterführen würde, wird an mehreren Stellen seines Werkes deutlich. So in der oben bereits zitierten Einleitung zum *Weltalter*-Fragment:

Vielleicht kommt noch der, der das höchste Heldengedicht singt, im Geist umfassend, wie von Sehern der Vorzeit gerühmt wird, was war, und was ist, und was seyn wird.⁵⁰

Betrachtet man im Lichte dieser Aussagen das Lebenswerk Rudolf Steiners und seine Äußerungen zu Schelling und zum Deutschen Idealismus, so darf, ja muss von einer unbefangenen Forschung die Frage gestellt werden, in welchem Verhältnis das Werk Steiners, die Anthroposophie, in ihren theoretischen Formulierungen und ihren kulturpraktischen Anwendungen zu jener „ächten deutschen Philosophie“ steht, welche die Hoffnung Schellings und des Deutschen Idealismus war. Angesichts der Fülle von Anregungen, in denen Steiner seine idealistische Weltanschauung auf nahezu jeden denkbaren Praxisbereich angewendet hat, und angesichts des relativ großen Ein-

50 Schelling [1861], 206. Man wird bei unbefangener Betrachtung nicht umhinkönnen, dasjenige, was Rudolf Steiner in seiner *Geheimwissenschaft* unternommen hat, als Versuch eben dessen ansehen zu müssen, was Schelling hier andeutet. Ob man nun selbst diesen Versuch als gelungen im Sinne der Ziele des Deutschen Idealismus betrachtet, oder ob Schelling ihn als solchen betrachtet hätte, kommt dabei zunächst nicht in Betracht. Dass jedenfalls Steiner meinte, der Mann zu sein, der eine Gedankenschöpfung wie die von Schelling in den *Weltaltern* beschriebene vorlegen kann, dürfte außer Frage stehen.

flusses, den Steiners Ideen in ihren verschiedenen Praxisanwendungen gezeitigt haben, scheint die Frage nicht nur berechtigt, sondern angezeigt, ob und inwiefern wir in der theoretischen und der angewandten Anthroposophie vielleicht tatsächlich etwas vor uns haben, was den Geist der von Fichte oder Schelling als Verwirklichung ihres Ideals einer „ächten“ ins praktische Leben eingreifenden Philosophie atmet.

So hat etwa Fichte in seinen *Reden an die deutsche Nation* ein pädagogisches Modell auf idealistisch-spekulativer Grundlage vorgestellt, das mit der Steiner'schen Pädagogik manche Gemeinsamkeiten hat. Dennoch wird man in der Welt vergeblich nach Schulen suchen, in denen Schüler nach Fichte'schen Prinzipien unterrichtet werden, während sich die Waldorfschulbewegung weltweit durchgesetzt hat und eine veritable Alternative zum traditionellen Schulwesen darstellt. Auch wird man nach praktischen Anwendungen der Schelling'schen Naturphilosophie in der modernen Welt wohl lange suchen müssen, während nach den von Steiner entwickelten Prinzipien heute weltweit Landwirtschaftsbetriebe, Nahrungsmittelhersteller und anthroposophische Ärzte arbeiten. Und wo außer in akademischen Zirkeln, werden heute noch die *Wissenschaftslehre*, die *Weltalter* oder die *Phänomenologie des Geistes* nicht nur als wichtige Werke gepriesen, sondern tatsächlich gelesen; während in anthroposophischen Zirkeln heute nicht nur angehende Lehrer, sondern Eurythmisten und Ärzte, Landwirte und Gärtner, Hausfrauen und Hausmänner aus allen Bildungsschichten über die Beobachtung des Denkens, das Wesen der Freiheit oder die Entfaltung des Geistes in der Natur nachdenken und damit gedanklich in den Fußspuren Fichtes, Schellings und Hegels wandeln, wenn auch vielleicht in popularisierter und akademisch angreifbarer Form.

Mit der hypothetisch gestellten Frage und den angeführten Beispielen soll ausdrücklich nicht dem alten anthroposophischen Topos das Wort geredet werden, in der Anthroposophie sei der Deutsche Idealismus ‚vollendet‘ oder gar ‚überwunden‘ worden. Darum geht es nicht. Sondern um den Hinweis, dass meines Erachtens angesichts der oben beschriebenen Sachlage die Erforschung des in diesem Aufsatz skizzierten Verhältnisses zwischen Steiner und Schelling (bzw. zwischen der Anthroposophie und dem Deutschen Idealismus insgesamt) nicht nur für die Anthroposophie-Forschung, sondern auch für den philosophischen und philosophiehistorischen Diskurs der Gegenwart ein nicht nur legitimes, sondern von der Sache her angezeigtes Forschungsdesiderat darstellt. Die Gründe dafür, dass die Gilde der Philo-

sophen die Auseinandersetzung mit Steiner in den vergangenen einhundert Jahren gescheut hat und bis heute scheut, liegen auf der Hand und müssen hier nicht diskutiert werden. Aber nüchtern betrachtet können doch heute, zum 100. Todestag Steiners, weder sein eigenes Image als problematischer ‚Guru‘ noch die schwierige gesellschaftliche Stellung und Reputation der Anthroposophie länger einen legitimen Grund dafür abgeben, einer solchen Auseinandersetzung, die auf Augenhöhe stattfindet und nicht nur von oben herab ‚befindet‘, weiterhin aus dem Weg zu gehen. Indem die neuere Forschung unstreitig dargelegt hat, dass die Anthroposophie in der Tat, zumindest in gewisser Hinsicht, ein geistiges Kind des deutschen Idealismus ist, wäre jetzt daraus die Konsequenz zu ziehen, dass Anthroposophie und ihre praktischen Anwendungen ein Bestandteil der Wirkungsgeschichte des deutschen Idealismus sind, ob einem das gefällt oder nicht. Und wer weiß: vielleicht würde im Kontext eines solchen neuen, unbelasteten und sachbezogenen Umgangs mit Steiner auch die andere Frage in einem ganz anderen Licht dastehen: nämlich ob und inwiefern die Impulse des deutschen Idealismus, vielleicht auch über den Bereich ihrer rein akademisch-wissenschaftlichen Rezeption hinaus, heute noch relevant und lebendig sind.

Literaturverzeichnis

- Böhme, Jakob: *Mysterium Magnum. Oder: Erklärung über das erste Buch Mosis. Von der Offenbarung Göttlichen Worts durch die drey Principia Göttlichen Wesens*, auch vom Ursprung der Welt und der Schöpfung, in: ders.: *Theosophia Revelata. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hoherleuchteten Deutschen Theosophi Jakob Böhmens*. Hamburg 1517, 2713–3525.
- Clement, Christian: *Einleitung*, in: *Rudolf Steiner: Schriften – Kritische Ausgabe* (SKA). Bd. 5: *Schriften zu Mystik, Mysterienwesen und Religionsgeschichte*. Stuttgart 2013.
- *Einleitung*, in: *Rudolf Steiner: Schriften – Kritische Ausgabe* (SKA). Bd. 8,1/2: *Schriften über Anthropogenese und Kosmogonie*. Stuttgart 2018.
- da Veiga, Marcelo: *Wirklichkeit und Freiheit. Die Bedeutung Johann Gottlieb Fichtes für das philosophische Denken Rudolf Steiners*. Dornach 1990.
- Rapp, Dietrich: *Tatort Erkenntnisgrenze*. Heidelberg 2012.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, in: ders.: *F.W.J. Schellings philosophische Schriften. Erster Band*. Landshut 1809.

- *Philosophie der Mythologie*, in: ders.: *Sämtliche Werke*, II. Abteilung, 2. Band. Stuttgart und Augsburg 1857.
 - *Philosophie der Offenbarung*, in: ders.: *Sämtliche Werke*, II. Abteilung, 3. Band. Stuttgart und Augsburg 1858.
 - *Die Weltalter. Bruchstück*, in: ders.: *Sämtliche Werke*, I. Abteilung, 8. Band. Stuttgart und Augsburg 1861.
 - *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hamburg 1992.
- Steiner, Rudolf: *Goethes naturwissenschaftliche Schriften*. [EG] Hg. v. Marie Steiner. Dornach 1925. GA 1; SKA 1.
- *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung unter besonderer Berücksichtigung Schillers*. Zugleich eine Zugabe zu *Goethes naturwissenschaftliche Schriften in Kürschners Deutsche National-Litteratur*. [GE] Berlin u. Stuttgart 1886 (²1924). GA 2; SKA 1.
 - *Goethe als Vater einer neuen Ästhetik* (1889), in: GA 30, 23–46.
 - *Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel zu einer ‚Philosophie der Freiheit‘*. [WW] Weimar 1892 (²1925). Erweiterte Buchausgabe der 1891 eingereichten Doktoraldissertation *Die Grundfrage der Erkenntnistheorie, mit besonderer Berücksichtigung auf Fichte's Wissenschaftslehre. Prolegomena zur Verständigung des philosophierenden Bewußtseins mit sich selbst*. GA 3; SKA 2.
 - *Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode*. [PF] Berlin 1894 (²1918, ³1921). GA 4; SKA 2.
 - *Friederich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit*. [FN] Weimar 1895. GA 5; SKA 3.
 - *Goethes Weltanschauung*. [GW] Weimar 1897 (²1918, ³1921). GA 6; SKA 3.
 - *Welt- und Lebensanschauungen im neunzehnten Jahrhundert*. [RP] Berlin 1900/01. SKA 4.
 - *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung*. [MA] Berlin 1901 (Stuttgart ²1924). GA 7; SKA 5.
 - *Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums*. [CM] Berlin 1902 (Leipzig ²⁻⁴1910), Dornach ⁵1925. GA 8; SKA 5.
 - *Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung*. [TH] Berlin 1904 (Leipzig ²1908, Leipzig ³⁻⁵1910, Berlin ⁶⁻⁸1914, Berlin ⁹⁻¹⁸1918, Stuttgart ¹⁹1922). GA 9; SKA 6.
 - *Zur Würdigung Schellings. Zu einem Aufsatz von Dr. R Salinger* (1904), in: GA 34, 497–498.
 - *Theosophie in Deutschland vor hundert Jahren*, in: GA 35, 43–65.
 - *Die Geheimwissenschaft im Umriss*. [GU] Leipzig 1910 (²1913, ³1920, ⁴1925). GA 13; SKA 8, I. Vgl. bes. das Kapitel „Die Erkenntnis der höheren Welten (von der Einweihung oder Initiation)“.
 - *Anthroposophie. Ein Fragment* [AN] (1910, ³1980). GA 45; SKA 6.
 - *Die Rätsel der Philosophie, in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt*. Neuauflage von:

Welt- und Lebensanschauungen im neunzehnten Jahrhundert. [RP] Zwei Bände. Berlin 1914 (²1918, ³1924). GA 18; SKA 4.

– *Von Seelenrätseeln.* [VS] Berlin 1917 (²1918). GA 21; SKA 12.

Sijmons, Jaap: *Phänomenologie und Idealismus. Struktur und Methode der Philosophie Rudolf Steiners.* Basel 2008.

Traub, Hartmut: *Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners – Grundlegung und Kritik.* Stuttgart 2011.

Christian Clement lehrt als Germanist an der Brigham Young Universität in Utah/USA und ist Herausgeber der Kritischen Ausgabe der Schriften Rudolf Steiners (SKA).

Dies ist ein Open-Access-Artikel, der unter den Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz CC-BY 4.0 (sofern nicht anders angegeben) publiziert wurde. Diese Lizenz erlaubt die uneingeschränkte Nutzung, Verbreitung und Vervielfältigung in jedem Medium, sofern das Originalwerk ordnungsgemäß zitiert wird. Das Urheberrecht verbleibt bei den Autor*innen.